



LA PHILOSOPHIE

DE

JACOBI

DU MÊME AUTEUR :

L'Idée de Responsabilité. 1 vol. in-8°. Paris, Hachette.

L'Allemagne depuis Leibniz — *Essai sur le développement de la conscience nationale en Allemagne.* 1 vol. Paris, Hachette.

LA PHILOSOPHIE

DE

JACOBI

PAR

L. LÉVY-BRUHL

Professeur au Lycée Louis-le-Grand
et à l'École libre des Sciences politiques



PARIS

ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET C[IE]

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1894

PRÉFACE

La philosophie du sentiment ou de la croyance, que divers symptômes nous montrent aujourd'hui renaissante, avait déjà été fort en faveur au siècle dernier. Nous nous proposons de l'étudier ici sous la forme que Jacobi lui a donnée, et qui semble bien être une des plus précises et des plus parfaites qu'une telle doctrine puisse prendre. Jacobi s'est efforcé de légitimer le principe même de la philosophie du sentiment. Il a prétendu obtenir de la raison l'aveu de son impuissance métaphysique, saisir la vérité absolue dans les données immédiates du cœur, et substituer ainsi à une prétendue science, abstraite et sophistique, la certitude d'une croyance vivante et irréfutable. A-t-il réussi, ou n'est-il arrivé, au contraire, qu'à mieux faire éclater le vice irrémédiable de toute philosophie qui se nie pour ainsi dire elle-même, en enlevant à la raison la fonction suprême de juger du vrai et du faux? Le lecteur en décidera. Toujours est-il que plus d'une fois, depuis Jacobi, des doctrines analogues ont reparu. Toutes ne sont pas, comme la sienne, ouvertement indifférentes à l'intérêt logique de l'esprit ; mais toutes, soucieuses de garantir de chères certitudes, se préoccupent de défendre d'abord, en cas de conflit, l'intérêt moral de la conscience. Elles en appellent donc, comme Pascal, comme Jacobi, de l'intelligence à une faculté supérieure, à une faculté intuitive et révélatrice de la vérité absolue qui échappe aux prises de notre science. « Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît pas. »

Un grand nombre de causes ont concouru à engager dans cette voie la philosophie de notre siècle. Ces causes sont de tout ordre, les unes proprement philosophiques, les autres scientifiques, religieuses et sociales. Parmi les premières et au premier rang, il faut placer le développement toujours croissant des théories de la connaissance. Depuis les *Méditations* de Descartes, jusqu'à la *Critique de la Raison pure*, de Kant, l'occupation constante, et l'on pourrait dire principale, de la philosophie a été la réflexion de l'esprit sur ses fonctions et sur sa nature. De là sans doute les progrès de l'idéalisme, qui prenait dans l'étude des lois de la pensée une conscience toujours plus nette de lui-même. Mais de là aussi, chez d'autres philosophes, beaucoup plus nombreux, l'idée que la connaissance humaine est relative. Il y a bien des façons d'entendre la relativité de la connaissance. Ce qu'elle implique dans tous les cas, c'est une opposition entre notre connaissance humaine, qui est relative, et une autre connaissance, que nous supposons, mais que nous ne concevons pas, et qui serait la connaissance absolue. La distinction devait donc s'établir peu à peu entre un domaine où l'esprit humain se rend parfaitement maître de son objet (domaine du relatif), et un autre domaine où la nature même des choses lui interdit d'espérer la science (domaine de l'absolu). Elle s'établit d'autant mieux que les sciences de la nature, rompant avec la tradition scolastique, venaient d'adopter définitivement la méthode expérimentale. Elles faisaient dès lors des progrès rapides et décisifs. Leurs découvertes, toujours plus nombreuses, leurs applications toujours plus variées, témoignaient qu'elles tenaient le bon chemin. En s'enfermant dans la région du relatif, elles avaient trouvé le terrain solide qui manque à la spéculation sur l'absolu.

Comment s'est poursuivie, depuis deux siècles, cette marche divergente de la science et de la métaphysique ? Le point de départ s'en trouve déjà chez Descartes, qui fut pourtant un grand dogmatique. Personne n'eut jamais une plus intrépide confiance en sa raison. Il n'hésite pas à faire table

rase de tout ce qui a été écrit et pensé avant lui. Il ne gardera aucune des opinions qu'il a jadis reçues en sa créance, avant de l'avoir ajustée au niveau de sa raison. Il n'admet pas la vérité fragmentaire et flottante : il ne l'accepte que justifiée et mise en sa place par la méthode, qui est la science même. Sa physique construit l'univers *a priori*, géométriquement, et il affirme l'identité de cet univers idéal avec le monde réel. Il espère de la science les résultats les plus merveilleux ; il ne doute pas qu'un jour l'homme ne puisse lutter contre la mort même. Et enfin, les principes de cette science découlent d'une métaphysique qui n'est pas moins certaine. Descartes n'a-t-il pas démontré l'existence de Dieu et la nature spirituelle de l'âme avec plus d'évidence, s'il est possible, que les propositions de la géométrie? Néanmoins, à côté de cet enthousiasme scientifique et de cette foi superbe en la raison, nous trouvons déjà chez Descartes des réserves significatives. Il avoue qu'il a besoin de la véracité divine pour garantir la certitude de la déduction ; il parle aussi, à diverses reprises, de la « faiblesse de son esprit ». Il distingue les objets qu'il peut atteindre, et d'autres qui lui échappent ; il dit même expressément qu'il faut, une fois en sa vie, s'être posé cette question : « Quelle est la portée de notre esprit? » Dans sa théorie de l'erreur, Descartes, décrivant les caractères de l'entendement et de la volonté, trouve celle-ci aussi ample qu'il peut la concevoir. Son entendement lui paraît au contraire imparfait, borné et faible. Si donc Descartes pose ce principe : « tout ce que je conçois clairement et distinctement est vrai », il ne soutient pas la réciproque : « rien n'est vrai que ce que je conçois clairement et distinctement. » Il y a sans doute des vérités auxquelles je n'atteindrai jamais. Cela tient, il est vrai, non pas à la structure de mon esprit, mais à sa faible portée. Sans espérer d'être jamais achevée, la science peut se promettre un progrès indéfini. Ce n'est pas encore la relativité de la connaissance : c'en est le pressentiment chez un dogmatique.

Entre Descartes et Kant, l'idée a fait du chemin. Chercher

quelle est la portée de nos facultés ; la *Critique de la Raison pure* n'a pas d'autre objet, et la distinction du connaissable et de l'inconnaissable occupe le centre même de l'œuvre. Or, l'enquête instituée par Kant se clôt sur cette conclusion : l'objet de notre science, c'est-à-dire l'univers connaissable pour nous, est relatif à notre esprit, et dépend de sa structure. Il n'en est pas pourtant le pur produit. Il a son fondement dans une réalité absolue, dans la « chose en soi ». Mais cette « chose en soi », de par la nature même de notre faculté de connaître, nous est à jamais inaccessible. Ainsi notre science n'est plus seulement limitée, comme chez Descartes : elle est à la fois limitée et relative. Un esprit infiniment plus puissant que le nôtre, mais de même structure, ne sortirait pas plus que nous de la sphère des phénomènes. Il en connaîtrait mieux les lois, il n'en ignorerait pas moins l'essence. La chose en soi n'est pas un objet trop ardu, trop difficile à atteindre pour notre esprit : elle n'est pas un objet du tout. C'est, dit Kant, une inconnue, un x absolument inaccessible par définition. S'il était le moins du monde connu, c'est donc qu'il serait tombé sous les formes de notre sensibilité et de notre entendement. Il ferait partie de l'univers pensable pour nous. Il serait devenu phénomène, il ne serait plus « chose en soi ». En nous, comme hors de nous, l'absolu nous échappe.

Maintenant, que Kant lui-même ait cru à la possibilité d'une métaphysique après la *Critique*, le titre même des *Prolégomènes* le donne à penser. Dans ses derniers ouvrages, Kant a essayé, en effet, d'en construire une. Mais ces œuvres de vieillesse ne comptent guère. Elles n'ont eu d'action ni sur les contemporains, ni sur les successeurs de Kant. La direction générale du kantisme, quand on l'estime comme il convient, non d'après la seule *Critique de la Raison pure*, mais d'après l'ensemble des trois *Critiques*, va évidemment à un compromis entre la science et la morale. Ce n'est pas la morale qui y fait les plus grands sacrifices. Sans doute Kant garantit à la science le déterminisme inflexible des phéno-

mènes (ce qui est peut-être plus qu'elle n'exige). Il lui assure, si l'on peut dire, la jouissance exclusive de son domaine. Mais du même coup il l'y enferme. Par la raison théorique, nous essaierions en vain de nous élever à la connaissance de l'absolu : l'effort même serait en contradiction avec notre nature intellectuelle. Par la raison pratique, au contraire, un accès nous est ouvert dans le monde des réalités essentielles. Le devoir nous révèle notre dignité de sujets de la loi morale, de volontés autonomes, de fins en soi supérieures à tout ce que contient la nature. La connaissance n'a jamais qu'une valeur relative ; la seule chose au monde qui ait une valeur absolue est une bonne volonté. En un mot, les principes de l'action dominent les principes du savoir.

Il est vrai que de la critique kantienne sont nés aussitôt de grands systèmes dogmatiques. De nouveau, les problèmes métaphysiques y ont été abordés avec une confiance, avec une audace même, qui n'avait jamais été, — je n'ose dire égalée, — mais du moins dépassée. Sans doute ; mais Kant, qui a connu la métaphysique de Fichte, l'a expressément désavouée. Il a refusé d'y reconnaître une suite légitime de ses principes. Il aurait repoussé encore plus sûrement les systèmes de Schelling et de Hegel. Il faut se souvenir aussi que ces ambitieuses doctrines ne s'inspirent pas seulement de Kant. On y distingue des éléments qui viennent de la philosophie antique, d'autres, de Bruno et de Spinoza, d'autres, enfin, de la théologie chrétienne et des mystiques du moyen âge, sans compter l'influence des écrivains romantiques. Tout cela est très loin de Kant ; il y aurait vu un retour en arrière. Enfin, cette floraison métaphysique a été aussi courte que brillante. Bientôt, en Allemagne, on en appela des successeurs de Kant à Kant lui-même. Les savants en particulier étaient scandalisés de voir avec quelle désinvolture Schelling, Hegel et leurs élèves déduisaient, englobaient, supprimaient ou supposaient au besoin les faits dans leurs systèmes. Ils appréciaient d'autant mieux les efforts de Kant

pour assurer à la science positive une base solide et indépendante de la métaphysique. La délimitation proposée leur plaisait fort. D'un côté, le domaine de la science proprement dite, et les lois invariables de la nature ; de l'autre, une région suprasensible où la science n'a pas à s'aventurer. La raison ne pourrait même pas s'y orienter, si nous n'avions la conscience pour guide, et pour étoile polaire le devoir.

Avec Auguste Comte un pas de plus est franchi dans la distinction du connaissable et de l'inconnaissable. Kant séparait la métaphysique du savoir afin de la conserver : Auguste Comte l'en sépare afin de la rejeter.

Invisible et présente, la « chose en soi » est partout chez Kant, et sa théorie des idées, malgré la divergence des doctrines, est encore un souvenir de Platon. Auguste Comte, au contraire, a rompu définitivement avec cette spéculation du passé, qui a eu sa raison d'être jadis, et qui ne l'a plus aujourd'hui. L'esprit humain est entré dans la période positive, et il renonce à des recherches dont il a reconnu la vanité. Les faits et leurs lois, le domaine de la science proprement dite, voilà le champ, indéfini d'ailleurs, où l'activité intellectuelle de l'homme doit s'exercer désormais. A mesure qu'il saura davantage, il aura par surcroît la puissance. Il se rendra de plus en plus maître de sa planète, il réduira au minimum la somme de douleur inséparable de sa condition. Au delà, c'est l'inaccessible. Les questions d'essence, d'origine et de fin, n'ayant pas de solution possible pour nous, sont comme si elles n'étaient pas. Le positivisme ne nie pas l'existence des problèmes métaphysiques : il nie seulement la possibilité de les aborder. Qu'est-ce à dire, sinon que notre connaissance est à jamais bornée, et irrémédiablement relative ? De savoir ce que sont les choses dans leur essence, l'ambition était trop haute. Contentons-nous donc, sans arrière-pensée, de la connaissance qui est à notre portée. Ne revenons pas, comme Kant, par un détour, à la métaphysique, justement abandonnée.

Enfin, chez M. Spencer (sur qui l'influence de Kant et sur-

tout celle des positivistes sont assez évidentes), l'idée de l'inconnaissable est la cheville ouvrière du système. Elle est la pensée maîtresse qui anime les *Premiers Principes*. C'est par elle que s'opère la conciliation définitive de la science et de la religion. M. Spencer, il est vrai, affirme la présence de l'absolu dans la pensée de l'homme. Comment saurions-nous sans cela, dit-il, ce que c'est que le relatif? Mais cet absolu, il ne l'appelle pas, comme Kant, la chose en soi ou le « noumène ». Il n'en fait pas, comme Auguste Comte, l'objet illusoire de la métaphysique. Il le nomme expressément l'*inconnaissable*. C'est à la fois ce qu'il y a de plus réel et de plus inaccessible, de plus intime en nous et de plus mystérieux. La science a beau se développer à l'infini, et nous faire connaître des relations toujours plus complexes, se ramenant à des lois toujours plus simples. A mesure que la sphère de la science grossit, la sphère d'ignorance qui l'enveloppe prend aussi une surface plus vaste. Le temps, l'espace, la causalité, toutes les lois enfin de la représentation, n'ont de sens que dans leur application au relatif. Plus nous acquérons une conscience claire de notre pouvoir de connaître, mieux nous en apercevons les limites, et mieux nous sentons l'impossibilité de les franchir.

Bref, de Descartes à Kant, de Kant à Auguste Comte, de Comte à M. Spencer, la distinction de ce que l'esprit humain peut atteindre et de ce qui lui échappe nécessairement n'a cessé de gagner en étendue et en importance. Elle est, selon les diverses doctrines, bien différente d'inspiration et de tendances. Elle apparaît ici favorable, et là hostile à la religion : tantôt pessimiste, tantôt au contraire optimiste et accompagnée de la foi au progrès, tantôt enfin indifférente et purement naturaliste. Mais partout elle aboutit à une sorte de *lieu*, où convergent les théories de la relativité de la connaissance. Ce lieu est ce que l'on appelle « l'agnosticisme ». Certes, l'agnosticisme des néo-kantiens ne se confond pas avec celui des positivistes, ni celui des positivistes avec celui de M. Spencer, ni enfin celui de M. Spencer avec celui des

libres penseurs qui y trouvent, en Amérique, les éléments d'une religion. Pourtant un trait commun se reconnaît dans ces doctrines, et permet de les réunir sous un même nom. Toutes proclament que le savoir humain a des bornes qu'il ne peut absolument franchir : toutes assurent que l'au-delà nous est à jamais inconnaissable. Aussi bien est-ce là une de ces idées diffuses dans l'atmosphère intellectuelle, que les gens d'une même époque respirent, pour ainsi dire, sans y prendre garde. L'historien les retrouve partout, et même chez des hommes qui s'opposent les uns aux autres en toute autre chose. Elles suffiraient à marquer une date. C'est ainsi qu'à une certaine façon de célébrer « la nature » et la « vertu », on reconnaît aussitôt un contemporain de Rousseau et de Diderot. Pareillement, dans notre siècle, philosophes, romanciers et poètes, ont cédé souvent, sans s'en apercevoir, à la séduction de la formule agnostique. Elle a fait échec aux progrès du matérialisme, quand elle ne s'est pas, au contraire, conciliée avec lui, au mépris de la logique. « La raison humaine a son domaine d'où elle ne peut sortir ; notre connaissance est irrémédiablement relative ; l'absolu ne peut entrer dans notre pensée » : cela est devenu, pour beaucoup de gens, une sorte d'axiome qui se passe de démonstration. Les conquêtes mêmes de la science ont fait ressortir le mystère où demeure enveloppé ce que la science n'atteint pas. Ainsi se révèle, comme disent les pessimistes, le « contraste tragique » de notre temps, l'impuissance foncière de la raison éclatant dans son triomphe même. Jamais l'homme n'a su davantage. Jamais il n'a mieux senti l'inanité de son savoir. La science fût-elle aussi parfaite qu'il peut l'espérer, elle ne lui dirait encore rien de ce qui la surpasse aujourd'hui. Les « sept énigmes du monde » n'auront jamais de solution scientifique. N'est-ce pas au nom de la science même que M. du Bois-Reymond a prononcé l'arrêt : *Ignorabimus !*

Or l'agnosticisme, hormis quelques cas très rares, ne saurait être pour l'esprit une position définitive. En fait, l'his-

toire de la philosophie montre qu'on ne s'y tient jamais. Ainsi l'agnosticisme était une des interprétations possibles du système de Kant; c'était même, semble-t-il, une de celles qui devaient se présenter d'abord. Nous voyons cependant qu'aucun des successeurs immédiats de Kant ne s'y est arrêté. Tous, ils ont préféré obéir aux suggestions métaphysiques qui leur venaient des *Critiques*. Schopenhauer a beau accepter la théorie kantienne de la connaissance, il n'en propose pas moins, lui aussi, une doctrine de l'absolu. Et, pour être exact, Kant lui-même n'avait-il pas, plus d'une fois, entr'ouvert la porte à une métaphysique nouvelle? Dans la *Critique du Jugement*, par exemple, il explique ce que serait une connaissance des choses en soi, une « intuition intellectuelle ». Peu importe qu'il la déclare impossible pour l'homme : il suffit qu'il l'ait indiquée, et Schelling va s'efforcer d'y atteindre. Auguste Comte, à son tour, donne avec sa seconde philosophie un démenti formel à la première. Son positivisme s'achève, ironiquement, par une religion, et il semble remonter, par-dessus la métaphysique, jusqu'à la période théologique. Enfin, M. Spencer, après avoir bien insisté sur l'essence mystérieuse de l'inconnaissable, l'a utilisé de tant de façons, lui a assigné tant de fonctions, qu'il a fini par construire, lui aussi, une métaphysique, intermédiaire entre celles d'Empédocle et de Hegel. Il appelle « force » cette substance primitivement indéterminée dont l'évolution constitue l'univers : conception que M. Renouvier a comparée, non sans raison, aux premières doctrines des philosophes de l'école d'Ionie. Elle a valu, d'autre part, à M. Spencer, de violentes attaques du côté des positivistes. M. Harrisson, par exemple, y a dénoncé tous les éléments d'une métaphysique. Mais les positivistes eux-mêmes sont-ils de meilleurs agnostiques? Les uns se rallient peu à peu au matérialisme, une des métaphysiques les plus anciennes et les plus dogmatiques qui soient. La plupart des autres se croient, avec les formules positivistes, en possession de toute la vérité. Mais nier les objets de la métaphysique, ce n'est pas s'abstenir de

la métaphysique elle-même. Ici encore, la doctrine, insensiblement, tombe du côté où elle penche.

Ainsi, sous aucune forme, l'agnosticisme philosophique ne parvient à se maintenir. C'est donc qu'il contient un vice logique, qui ne lui permet pas de se développer sans se détruire. C'est aussi qu'il fait violence à des sentiments fonciers de la nature humaine : tôt ou tard ceux-ci ont leur revanche. Et, en effet, l'idée même d'un inconnaissable, conçu comme existant, est logiquement insoutenable. Rien n'est inconnaissable, à la rigueur, que ce qui, en fait, est parfaitement inconnu, ce dont l'existence (quoique réelle) ne nous est en aucune façon révélée, ce qui, enfin, pour nous n'existe absolument pas. Mais alors ce n'est même plus une « idée négative ». C'est un mot vide de sens, un pur rien. Si, au contraire, tout en déclarant une réalité inconnaissable, nous en affirmons l'existence, nous la pensons. Dès que nous la pensons, nous la comparons (ne fût-ce qu'au connaissable, par opposition) ; — tout se passe enfin comme si nous en avions quelque idée. Ce n'est donc plus vraiment l'inconnaissable, et la contradiction apparaît. Jamais inconnaissable n'a été plus scrupuleusement rejeté au delà des frontières de l'esprit que la « chose en soi » de Kant : c'est un x impensable, et dont l'existence est problématique. Pourtant Kant lui-même n'a-t-il pas risqué, ici et là, quelque détermination de la chose en soi ? Dès que l'inconnaissable est nommé, il a commencé déjà à être connu.

L'idée d'une réalité à jamais inaccessible à la pensée est donc équivoque. C'est pour l'esprit un moyen de se faire illusion à lui-même. C'est une manière de contenter un besoin métaphysique, en se donnant l'air d'y renoncer. L'agnosticisme, s'il était définitif, équivaudrait à une fin de non-recevoir opposée à nos curiosités sur l'au-delà. Mais la métaphysique « comme tendance naturelle », disait Kant, est indestructible. Il ne dépend pas de l'homme de poser ou de ne pas poser ces questions : elles s'imposent à lui. Comme le langage, comme la religion, comme l'art, elles sont une des ma-

nifestations universelles, immédiates et je dirais volontiers irrépressibles, de la raison humaine. Et c'est pourquoi l'agnosticisme sera toujours une illusion ou une duperie. Quand une théorie de la connaissance aura déclaré l'absolu inaccessible, mis les choses en soi hors de notre portée, et proscrit la métaphysique comme chimérique, l'instinct se laissera-t-il frustrer pour si peu? Il trouvera à se satisfaire dans le refus même qu'on lui oppose. Il s'emparera de cet inconnaissable dont on lui concède l'existence, et il y trouvera tout ce dont il a besoin. Ne voit-on pas des gens qui se font de l'agnosticisme une religion, et de l'inconnaissable l'objet d'un culte?

L'inconnaissable devient ainsi un symbole, souple, commode, de profondeur variable selon les intelligences. Il se substitue aux objets métaphysiques d'autrefois, définis et démontrables. La forme seule change, le fond subsiste. N'est-ce pas dire, en d'autres termes, que l'on demande aujourd'hui au sentiment et à la croyance ce que ne donne plus la connaissance? N'est-ce pas que la métaphysique, cessant d'être une science, se plie à suivre les convictions individuelles, et que l'homme, en un mot, croit trouver dans son cœur la réponse aux questions que sa raison s'avoue impuissante à résoudre? L'agnosticisme est donc moins une solution par lui-même que le signe d'un transfert. L'âme humaine n'a ni perdu sa curiosité, ni renoncé à la satisfaire. Mais instruite par les échecs de la raison, et éclairée par la théorie de la connaissance, elle a déplacé le point d'appui de ses hypothèses sur l'absolu. Auparavant, elle croyait savoir. Aujourd'hui, elle sait qu'elle croit.

Telle est donc la principale signification des doctrines du sentiment et de la croyance que l'on a vues apparaître, se développer et se répandre depuis un siècle. Ce sont des doctrines de *compensation*. Elles ont avancé parallèlement à l'agnosticisme : elles en sont, si l'on peut dire, complémentaires. A mesure que la raison théorique s'avouait plus clairement qu'au-delà de certaines limites elle est impuissante, à mesure aussi se fortifiait l'opinion que la raison pratique a

ses principes propres et indépendants. Le cœur devenait une source originale, sinon de connaissances, au moins de convictions. En même temps qu'on s'apercevait de l'insuffisance de nos facultés intellectuelles pour la solution des problèmes transcendants, on s'avisait aussi qu'elles n'étaient pas seules compétentes. On cherchait une définition plus profonde et plus compréhensive de la certitude, qui fît sa place à la croyance et à la suggestion immédiate du cœur. En un mot, au moment même où il semblait aboutir à l'agnosticisme, l'esprit faisait effort pour y échapper.

Nous touchons ici à l'un des points où la pensée moderne s'est le plus éloignée de la pensée antique. Dans l'antiquité classique (j'entends l'antiquité de la période purement hellénique, avant que le génie grec eût fléchi sous le poids des influences orientales), il n'y a pas de doctrine qui corresponde aux philosophies modernes du sentiment et de la croyance. Pourquoi? Parce qu'il n'y avait aucune raison pour que le besoin de compensation dont nous venons de parler se fît sentir. Le caractère propre de la philosophie des Grecs, comme de leur art, fut la sérénité libre et tranquille, dans une heureuse harmonie de l'esprit et de la nature. Pas d'antinomie définitivement insoluble pour la raison, pas d'opposition qui n'arrive enfin à un accord dans l'ordre de l'univers. Sans doute, les sophistes ont été, en un sens, les précurseurs de Hume et de Kant : ils ont pressenti la relativité de la connaissance. Gardons-nous pourtant d'introduire dans leurs formules un contenu moderne, qui était fort loin de leur pensée. La relativité de la connaissance, dans la célèbre maxime de Protagoras, n'implique pas du tout une limitation provenant de la structure de l'esprit humain, comme chez Kant, c'est-à-dire une impuissance irrémédiable de saisir jamais les choses telles qu'elles sont en soi, parce que nous ne pouvons connaître que sous certaines conditions. Au contraire, la relativité de la connaissance tient à la fois, selon Protagoras, à la nature de l'esprit et à celle de la réalité (surtout à celle de la réalité, qui n'est pas stable un

seul instant). Cette réalité n'est pas objet de science, parce que la science exigerait un objet fixe et identique à lui-même. Mais cela n'équivaut pas à dire qu'elle soit inconnaissable, inaccessible à l'esprit humain. Il faut bien qu'elle soit accessible, puisque Protagoras la caractérise, et qu'il en décrit l'incessante mobilité.

Si la valeur de la connaissance est mise en doute, c'est-à-dire si l'objet n'est pas connu tel qu'il est en soi, la seule conclusion où la philosophie antique puisse aboutir est le scepticisme. Car pour les anciens, comme l'a dit M. Boutroux, l'esprit qui connaît, pris en lui-même, est vide : il ne se soutient que par son rapport avec l'objet. Si l'harmonie entre eux est troublée, la connaissance ne sera pas relative : elle sera nulle. L'homme n'aura plus qu'à y renoncer, et à se diriger comme il pourra, par la coutume. Les anciens n'ont donc pas pu chercher les conditions de la connaissance vraie dans la structure de l'esprit même, comme fera Kant, qui réduira le rôle de la réalité extérieure à un minimum presque inconcevable. A plus forte raison, que le réel pût être inaccessible à la pensée, et pourtant se révéler à nous par une autre voie, cette idée leur aurait paru étrange et injustifiable. Ils n'auraient pas compris comment une connaissance refusée à la faculté de connaître pourrait être fournie, ou du moins compensée par la faculté de sentir, de vouloir ou de croire. Ce chassé-croisé leur aurait semblé paradoxal, déraisonnable, peu compatible avec le sérieux de la philosophie. Et cela ne prend un sens, en effet, que dans une philosophie pénétrée de l'esprit chrétien, dominée (parfois à son insu) par les idées de nature déchue, de péché et de rédemption. Celle-ci ne trouvera point de difficulté à considérer la raison comme bornée, sans renoncer pour cela à posséder la certitude sur les grands problèmes : « Dieu sensible au cœur, non à la raison. » Mais un Grec contemporain de Platon ou d'Aristote n'aurait vu sans doute dans cette subordination de la raison à la croyance qu'une superstition, et presque une absurdité.

Seul peut-être parmi les modernes, Spinoza rappelle la sérénité intellectuelle des anciens, et la pleine assurance de la raison qui fait tranquillement son œuvre. Il marche à la démonstration de la vérité, sans s'arrêter à l'idée que cette vérité le dépasse sans doute à tout jamais. Le sage voit les choses telles qu'elles sont, en Dieu même, *sub specie æternitatis*. Le spinozisme est ainsi aux antipodes de l'agnosticisme. Spinoza dit, il est vrai, que Dieu est la substance infinie ayant, en nombre infini, des attributs infinis dont nous ne connaissons que deux, l'étendue et la pensée. Il semble donc rejeter les autres attributs, dont nous n'avons aucune idée, dans la région de l'inconnaissable. Mais de ces attributs-là il n'est plus question dans la suite du système. Spinoza ne les a sans doute mentionnés que pour parer à une objection possible. Il ne fallait pas que la substance absolument infinie pût être dite finie par le nombre de ses attributs. Quoi qu'il en soit, Spinoza s'élève d'un pas toujours égal, sans hésitation, sans retour inquiet sur lui-même, jusqu'à l'amour intellectuel de Dieu. Sa théorie de l'erreur diffère profondément de la théorie de Descartes. Il n'admet point que la volonté libre joue un rôle dans le jugement, il ne se plaint pas que l'intelligence soit faible et bornée. Il a l'optimisme intellectuel des grands anciens, et cette audace tranquille qu'Hegel a célébrée déjà chez Parménide.

De là l'admiration fervente et constante de Gœthe pour l'auteur de l'*Éthique*. Le ton du spinozisme s'accorde à merveille avec l'idée que Gœthe se faisait de l'art et de la poésie des anciens. Pacifier la nature par l'intelligence, percevoir l'harmonie sous les dissonances, et l'éternelle majesté des lois sous le vêtement changeant des phénomènes, voilà ce que Gœthe goûtait surtout dans la pensée antique, voilà ce qu'il préférait cent fois à l'attitude inquiète d'une raison pleine de doutes, et aux mouvements d'une âme agitée de scrupules, de craintes et d'espérances mystiques. Voilà ce qu'il retrouvait chez Spinoza, avec, par surcroît, une puissance

logique incomparable. Même sentiment chez les autres classiques allemands de la fin du XVIII[e] siècle, admirateurs passionnés, eux aussi, de l'antiquité grecque. Pour eux, comme pour Gœthe, Spinoza est le grand païen de la philosophie moderne : la pensée la plus libre qui se soit jamais exprimée, et, en même temps, la plus religieusement consciente de l'ordre de l'univers. Il réalise ainsi, à leurs yeux, une sorte de beauté plastique dans l'abstrait. On comprend alors que Jacobi, leur contemporain, ait choisi le spinozisme pour type de la philosophie opposée à la sienne, et pour modèle de la philosophie naturaliste opposée à la philosophie chrétienne. Elle représente, selon lui, l'effort le plus indépendant et le plus énergique de la raison sûre d'elle-même, et se haussant par ses seules forces jusqu'à l'absolu.

Ainsi l'histoire confirme les conclusions où nous avait conduit l'analyse. Là où la confiance en la portée de l'esprit humain est intacte, comme dans les systèmes antiques, comme chez Spinoza, nulle trace d'une certitude métaphysique fondée sur le sentiment ou sur la croyance. Dès que la relativité de la connaissance a fait brèche dans le dogmatisme naturel de la raison, le besoin d'une compensation apparaît, et avec lui l'effort pour ressaisir par une autre voie ce que la raison théorique n'atteint plus. Et quand enfin l'agnosticisme semble un aveu de l'impuissance radicale de l'esprit à concevoir l'absolu, alors l'instinct métaphysique, comprimé, mais non supprimé, trouve à se satisfaire par ailleurs. Les questions que la raison ne résout plus, la conscience morale les évoque, et le sentiment les tranche.

II

Quand le mathématicien rencontre une équation pour laquelle il ne possède pas encore de méthode de résolution, il s'abstient. Pourquoi les philosophes qui admettent, avec

la relativité de la connaissance, l'impossibilité d'atteindre l'absolu, ne suivent-ils pas cet exemple? pourquoi ne suspendent-ils pas leur jugement, fût-ce au prix d'un effort sur l'instinct ? — Ils le feraient sans doute, si les problèmes métaphysiques étaient du même genre que les mathématiques. Mais il s'en faut de beaucoup. Outre leur intérêt théorique, les questions sur l'au-delà ont une portée morale qui ne laisse personne insensible. Nous ne tenons pas uniquement à ce qu'elles soient résolues pour la satisfaction de notre curiosité. Nous voulons encore qu'elles soient résolues en un certain sens, pour le contentement de nos tendances. C'est là une nouvelle raison, et plus décisive que la première, qui fait de l'agnosticisme une position transitoire, jamais définitive. L'esprit ne s'y résigne, ou ne s'y complait, qu'avec l'arrière-pensée (plus ou moins consciente) de l'utiliser au profit de ses besoins moraux. Dans le silence de la raison théorique, il se sent libre d'exercer entre les diverses doctrines une sorte de choix. Et dans ce choix ce sont ses préférences intimes et secrètes qui le guident.

Voyez, par exemple, ce qui se passe pour le problème du libre arbitre. C'est la dernière question sur laquelle les philosophes tomberont d'accord : le déterminisme a des partisans et des adversaires également invincibles. Mais beaucoup de philosophes demeurent attachés à la solution proposée par Kant : la liberté à la fois inconnaissable et réelle. Kant suppose que la liberté, inconciliable avec les lois du monde des phénomènes, est compatible avec la réalité inaccessible des « choses en soi ». Chacun de nos actes est déterminé nécessairement par l'ensemble des circonstances antécédentes ; mais, dans son essence absolue, qu'il ignore, l'homme est libre. Les esprits se sont familiarisés avec cette hypothèse bizarre. Depuis Kant et Schopenhauer, nous l'avons vu renaître sous différentes formes. Mais affirmer à la fois que la liberté est inconnaissable et qu'elle est réelle, n'est-ce pas dire que nous sommes assurés de son existence par ailleurs que par notre faculté de connaître? La certitude est

procurée ici par le cœur, par le sentiment, par la conscience morale, par la raison pratique. Le nom seul diffère selon les doctrines. Rejeter ainsi le libre arbitre dans l'inconnaissable, c'est se donner en réalité le moyen de l'affirmer, sans entrer en conflit avec la science. Telle était bien la préoccupation de Kant, qui ne l'a point cachée. Il accorde sans hésiter à la science le déterminisme des phénomènes dont il croit qu'elle a besoin. Il lui suffit que, dans la réalité absolue et inconnue, la liberté demeure possible. Que la raison théorique laisse seulement la question ouverte : la raison pratique la tranchera — sans l'élucider d'ailleurs — par des motifs qui lui sont propres. C'est donc une croyance, et Kant l'avoue lui-même, tout en faisant observer qu'il s'agit ici d'une croyance « rationnelle ». C'est si bien une croyance, qu'un grand nombre de partisans du libre arbitre ont jugé que Kant concédait beaucoup trop au déterminisme. Ils ont cherché s'il n'était pas possible de concilier à moins de frais les exigences de la science et les besoins de la morale. Ils ont discerné dans les lois mêmes de la nature un élément de contingence. Cette conciliation est un chef-d'œuvre d'ingéniosité métaphysique ; mais n'est-elle pas inspirée, elle aussi, par le désir de justifier une certaine interprétation de l'univers ?

Ce qui est vrai de la question du libre arbitre, qui intéresse si fort la morale, l'est encore davantage de la morale elle-même : l'effort ici ne va pas tant à chercher une solution, qu'à justifier celle que le philosophe a par avance. A mesure qu'il a paru plus malaisé de fonder rationnellement la morale, à mesure aussi les préceptes essentiels, cessant d'être objets de démonstration et de science, sont devenus objets de conviction et de croyance. C'est un nouveau cas de la loi de compensation. Non que la difficulté de fonder la morale sur une base rationnelle fût moindre autrefois. Mais elle était moins sentie, et cela suffisait. La morale dépendait étroitement de la métaphysique, s'établissait sur elle, et participait de sa rigueur apparente. Ainsi,

dans les systèmes antiques, la morale découle de la conception générale de l'univers ; ainsi, dans les grandes philosophies du XVIIe siècle, la morale tire ses principes de la métaphysique. Sans doute, elle ne tient pas toujours une place également importante. Descartes se propose surtout la science pour objet, et Spinoza la béatitude. Mais tous, s'ils construisent une morale, s'ils reconnaissent même dans l'art de bien vivre une fin essentielle de la science, sinon sa fin unique, — tous conçoivent que cette morale doit se fonder sur la connaissance de Dieu, de l'homme et de l'univers. La raison est législatrice, mais législatrice par l'application de sa science.

Tout autre est le point de vue de Kant, à la fin du XVIIIe siècle. La *Critique de la Raison pure* a porté, selon lui, le coup mortel aux métaphysiques dogmatiques. Il est donc impossible que la morale procède d'une de ces doctrines. Édifiée sur ce fondement ruineux, elle tomberait avec lui. D'autre part, la conscience exige une morale. Il ne saurait être question ici de « suspendre son jugement ». Il ne s'agit pas de juger, mais d'agir. Il faut vivre ; il faut même *bien* vivre. Et si l'on peut, à la rigueur, se passer d'une métaphysique, on ne saurait, semble-t-il, se passer de règle de conduite. C'est donc, dit Kant, que la raison a des principes pratiques, indépendants du savoir. Et, en effet, l'impératif catégorique qui se révèle à la conscience donne tout ce qui est nécessaire à la morale pour se constituer *a priori,* sans recourir à une métaphysique. Car le devoir se manifeste immédiatement à toute âme humaine, sans supposer rien d'autre que lui-même, et sans erreur possible sur sa signification. Il commande, et dans ce commandement apparaît son droit à être obéi. Chacun l'avoue, même en le violant. Que la « chose en soi » demeure ou non inaccessible à notre faculté de connaître, il faut faire notre devoir. Si l'absolu est inconnaissable, en savons-nous moins qu'une bonne volonté a seule une valeur absolue, et que l'homme ne doit jamais être traité comme un moyen, mais toujours comme une fin ?

Le devoir nous révèle que nous n'appartenons pas seulement à cet univers de l'espace et du temps, où nous sommes soumis aux lois inflexibles de la nature. En tant qu'êtres raisonnables et libres, nous sommes aussi concitoyens d'un monde supérieur, que Leibniz nommait le règne de la grâce, que Kant appelle le « royaume des fins », et dont l'ordre moral serait l'unique loi.

Morale non moins admirable par la rigueur de sa structure que par la pureté de son inspiration ! Une fois admis le principe du devoir s'imposant par sa seule forme à l'être raisonnable, tout s'en déduit. Mais ce principe lui-même, d'où vient-il ? Est-il vraiment et absolument *a priori ?* Ne pourrait-on en expliquer l'origine par l'hérédité, par le développement des tendances altruistes et de l'instinct social, par l'enseignement de la religion, par l'éducation morale transmise des pères aux enfants ? Ce devoir, cet impératif catégorique devant lequel Kant s'arrête avec un respect religieux, Schopenhauer l'appellera tout à l'heure un « vieux reste du Décalogue ». Et pour qui connaît l'éducation sévèrement piétiste que Kant avait reçue, cette boutade irrévérencieuse ne paraît pas sans justesse. Même en laissant de côté les objections faites du point de vue évolutionniste, Kant n'est-il pas bien prompt à déclarer le devoir un mystère, dont nous ne pouvons rien comprendre, sinon que l'ordre est absolu, et qu'il faut obéir ? N'y a-t-il pas quelque artifice dans la distinction, si largement utilisée, de la raison théorique et de la raison pratique ? Il faut pourtant que ce soit, dans son fond, une même et unique raison. L'unité se retrouve, il est vrai, dans la forme de l'universalité. La loi morale apparaît, dans la conscience, comme valable pour tout être raisonnable et libre. Elle ne saurait donc venir que de la raison législatrice. Mais elle n'en est pas pour cela plus intelligible Précisément parce qu'elle participe de la nature de l'absolu, elle n'oblige que par sa seule présence. Le devoir s'impose parce qu'il est le devoir, et doit être accompli par respect pour le devoir. Il y a beaucoup de conséquences

à tirer de cette loi, et qui indirectement la confirment. Mais il n'y a pas de principes d'où la déduire, et qui la fondent.

Ainsi, même dans son essence rationnelle, la loi morale conserve un caractère mystérieux et sacré. La critique de Kant, si hardie lorsqu'il s'agissait des fondements du savoir, devient tout à coup timide, quand le principe de la moralité est en jeu. Kant en donne des raisons qui ne sont pas mauvaises. Mais la meilleure est évidemment qu'à ses yeux croire au devoir est déjà un devoir. Il est impossible de méconnaître, à son accent, un sentiment profond, une sorte d'enthousiasme moral. C'est ce sentiment, croyons-nous, qui a donné à la morale de Kant une prise si vigoureuse sur tant de jeunes âmes. Ce ne sont pas les analyses ni les déductions abstraites, c'est la hauteur du désintéressement, c'est l'exaltation du sacrifice de soi, c'est le mystère sublime du devoir absolu et inexpliqué qui les a conquises. Si nous comprenions pourquoi il faut lui obéir, la loi morale serait moins belle. Le don de soi-même ne serait plus une telle joie, s'il était évidemment raisonnable. Il ne faut pas que l'impératif de la moralité ait rien de commun avec les impératifs d'habileté et de prudence. L'homme, en présence du devoir, se sent transporté ailleurs. Devant la majesté de la loi, la foule grouillante des désirs et des passions se tait, l'amour-propre a honte de lui-même et comprend sa vanité : la sublimité du devoir le terrasse. Qui ne connaît la fameuse exclamation de Kant sur le « ciel étoilé au-dessus de nos têtes, et la loi morale au fond de nos cœurs » ? Sûrement il y a là une « intuition qui emporte la conviction », et toute la morale de Kant se fonde sur la foi en cette intuition. La méthode sera d'analyse. Mais le principe est de sentiment. Et la force de ce sentiment est d'autant plus irrésistible que le devoir est à la fois ce qu'il y a de plus impérieux et de plus mystérieux. La raison peut le formuler, mais non pas le comprendre, et la conscience peut bien lui refuser l'obéissance, mais non pas le respect.

Rien n'est donc plus significatif que les efforts faits par Kant pour présenter sa morale comme purement rationnelle. C'était un moment nécessaire dans l'évolution des doctrines morales. Les prédécesseurs de Kant avaient été surtout préoccupés de détacher la morale, une et universelle par essence, des dogmes et des croyances religieuses, variables avec les temps et les lieux. De là les morales tirées déductivement de principes rationnels, chez Spinoza, par exemple, et chez Leibniz. De là les développements sur la morale naturelle, où le XVIII[e] siècle s'est complu si longtemps; de là enfin les considérations interminables sur la morale des Chinois, des Hindous, des sauvages même, qui vaut bien la nôtre. Kant reprit le problème en philosophe, et le débarrassa des lieux communs où toute idée morale un peu nette menaçait de se noyer. Le principe de la moralité ne pouvait plus reposer sur une révélation positive ; ce point était acquis. Mais Kant ne pouvait pas non plus fonder ce principe sur une métaphysique dogmatique, puisque l'absolu est, selon lui, hors de la portée de notre esprit. D'autre part, il voyait trop la faiblesse des morales fondées sur le sentiment pour s'y arrêter, bien qu'elles fussent à la mode. Précisément parce qu'elles trouvaient faveur auprès de ses contemporains, il jugeait nécessaire d'en dénoncer le laisser-aller et les dangers. Et enfin, partir de l'expérience pour établir une morale lui eût paru un contre-sens, l'expérience ne pouvant jamais témoigner que de ce qui est, et non de ce qui doit être. Un seul parti restait possible : rapporter le principe moral à la raison, mais à la raison qui *ordonne*, et non pas, comme on avait fait jusqu'alors, à la raison qui *connaît*. Kant va donc proclamer que si l'absolu nous est et nous sera toujours inconnaissable, il suffit néanmoins de la présence du devoir dans la conscience morale pour donner à l'action une règle fixe, obligatoire, et aussi certaine que si elle reposait sur la science. Plus certaine même : car, dans ce dernier cas, toute critique qui ruinerait le savoir renverserait du même coup la morale. Pour être absolument

inébranlable, il faut que celle-ci ait son fondement propre et indépendant dans les principes de la raison pratique.

L'effort de Kant était puissant ; mais cette doctrine n'est-elle pas le coup de désespoir du philosophe ? La loi morale, avoue Kant, est « suspendue entre ciel et terre », sans qu'on voie par où elle se soutient. Peut-elle rester ainsi flottante et en l'air ? Ou l'impératif catégorique suppose une métaphysique latente, et alors la morale redevient, comme dans les théories antérieures, sinon dépendante, au moins solidaire de cette métaphysique. Ou le principe de la morale ne repose réellement que sur lui-même : mais alors, comme M. Fouillée l'a bien montré, le règne de la moralité constitue une sorte de domaine à part si bien distinct du monde où nous vivons, que l'on ne voit plus par où ils pourront se rejoindre. La morale kantienne perd le contact du réel. L'idéal moral, placé trop haut ou plutôt trop loin, hors des conditions de la vie, éblouit la conscience, mais ne l'éclaire pas.

Or Kant n'aurait jamais accepté de pareilles conséquences. Il prétend, au contraire, que sa morale est parfaitement d'accord avec la conscience commune, et qu'elle dégage simplement les principes d'après lesquels nous jugeons tous de la valeur des actions. C'est donc, quoi qu'il en dise, qu'il ne s'en tient pas à la pure forme de l'universalité de la loi. C'est donc qu'il a, au fond, quelque idée d'un bien où tend cette loi, et même d'un législateur divin qui la symbolise pour l'esprit. Et, en effet, la métaphysique latente dont nous parlions affleure un peu partout à la surface de son système moral. Elle finit par se manifester ouvertement avec les postulats de la raison pratique. La morale de Kant ne pouvait-elle se passer de l'immortalité de l'âme, et d'un Dieu de sagesse et de justice ? Elle le pouvait si bien, qu'elle en aurait paru plus rigoureuse et plus fidèle à son principe. Mais pourtant, en rattachant ces postulats à sa morale, Kant a obéi à une logique plus profonde. Il nous a révélé le lien caché de cette morale avec l'idéal métaphysique et théologique de la philosophie moderne. Il en a montré l'affinité intime

avec les croyances chrétiennes. Sa morale ne veut plus se fonder sur ces croyances; elle ne pense pas pourtant pouvoir s'en séparer.

Même attitude caractéristique chez les néo-kantiens d'aujourd'hui. Ils proclament, eux aussi, le caractère impératif et absolu du devoir. Mais ils ne renoncent pas, eux non plus, aux postulats métaphysiques de Kant. « Nous avons, disent-ils en substance, une conviction morale inébranlable, et nous y tenons comme au seul absolu dont nous soyons sûrs, grâce à la révélation du devoir dans la conscience. Nous ne voulons la faire solidaire ni des dogmes d'une religion, ni des démonstrations d'une métaphysique. Le devoir se suffit. Qui veut le garantir le compromet. Mais comme cette conviction morale ne peut pourtant rester suspendue entre ciel et terre, selon le mot de Kant, nous postulons, au nom du devoir, une métaphysique, hypothétique en soi, certaine par lui. » C'est un mouvement d'idées inverse de celui qui eut lieu lors de la Renaissance. Au sortir de la scolastique, la théorie de l'univers, se fondant de nouveau sur la seule raison, tendit à séculariser la morale. Aujourd'hui, au contraire, pour les néo-kantiens, la morale, posée d'abord comme absolue, tend à rendre religieuse la conception de l'univers. Mais de quel droit la posent-ils comme absolue? C'est qu'ils croient encore à l'origine rationnelle de l'impératif catégorique, tandis que les partisans de Schopenhauer, de Stuart Mill, de Spencer, de Guyau et de tant d'autres n'y croient plus.

Pour conclure, la morale métaphysique, la morale fondée *a priori*, n'est plus. La morale scientifique n'est pas encore, si elle doit être jamais : les doctrines utilitaires ou évolutionnistes n'en sont qu'une lointaine ébauche. Dans cet interrègne, dans cette crise, selon le mot de M. Scherer, la place est tenue par des morales de la croyance ou du sentiment. Principes du devoir, de l'altruisme, de la charité, de la pitié : autant d'impératifs qui se présentent à nous comme devant être observés, et auxquels nous nous sentons en effet

obligés de conformer notre conduite. Pourquoi? Par respect pour eux-mêmes : non pas dans le sens où Kant l'entendait, mais parce qu'ils résument en eux l'effort moral de l'humanité qui nous a précédés. Nous éprouvons une gêne, une souffrance aiguë et poignante à l'idée de les violer. Nous y répugnons comme à une dégradation de nous-mêmes. Mais nous n'ignorons plus qu'en cela nous suivons autant notre cœur que notre raison.

III

Ainsi, même à ne considérer que l'évolution des doctrines philosophiques, un grand nombre de causes ont favorisé le progrès des philosophies du sentiment et de la croyance. En premier lieu, le développement continu de l'agnosticisme, favorisé par les théories de la connaissance ; puis la répugnance naturelle de l'esprit à s'abstenir d'une métaphysique, même en croyant que l'absolu est inaccessible; et enfin, le besoin persistant d'une morale obligatoire, même quand l'impossibilité de fonder logiquement une telle morale est devenue évidente. Nombreux sont encore ceux qui ne peuvent se satisfaire ni de la science positive toute sèche, qui n'a pas de réponse aux questions dernières, ni de la religion révélée, qui exige une entière soumission à ses dogmes. A ceux-là il faut, bon gré mal gré, une métaphysique. Et comme aucun système ne repose sur une démonstration nécessaire qui exclue les autres, ils choisissent, plus ou moins consciemment, d'après leurs convictions intimes, la doctrine à laquelle ils s'attachent. A leurs yeux elle *doit* être vraie, elle *ne peut pas* ne pas être vraie. Ce qui lui manque en solidité logique, ils le compensent par l'énergie de leur croyance.

Là devaient donc aboutir, au moins pour un temps, aussi bien les métaphysiques aventureuses du commencement de ce siècle que l'empirisme arbitraire d'Auguste Comte. Ce résultat n'est pas sans avoir ses avantages. La fonction de la

philosophie est au moins double : faire apparaître d'abord la complexité et la profondeur des problèmes qui se posent à la raison, puis essayer de les résoudre par une conception rationnelle de l'univers dans son ensemble. Une philosophie de la croyance ou du sentiment est toujours faible sur ce second point : mais elle a, en revanche, le mérite de mettre le premier dans tout son jour. Nulle ne montre mieux le mystère qui nous enveloppe de toutes parts, et que notre science purement relative ne peut percer. Nulle ne nous fait mieux toucher du doigt les ténèbres de notre ignorance. Le langage nous les dissimule, car nous croyons facilement avoir l'intelligence des choses quand nous en avons organisé les signes. Mais c'est une illusion : presque toujours nous ne comprenons que nos signes, et l'essence du réel nous échappe. Que savons-nous vraiment de la nature du mouvement, de la vie, de la société, et de la pensée même ? Tout cela nous passe infiniment, et quand nous essayons de le réduire en un système, nous substituons à la réalité, qui reste mystérieuse, un système de symboles intelligibles et commodes pour nous. Des considérations de ce genre, dont les philosophies du sentiment et de la croyance ne sont jamais avares, leur servent à rabattre les prétentions de l'orgueil rationaliste. Elles peuvent ainsi faire échec à la complaisance d'une philosophie trop sûre de soi. Elles la rappellent à la modestie qui sied à la faiblesse humaine.

Mais ces doctrines ne sont pas non plus sans conséquences fâcheuses. Si elles remplissent une fonction utile quand elles s'opposent à un intellectualisme exclusif, leur triomphe, à son tour, serait gros de dangers. Quoi de plus contraire, je ne dirai pas à la science, mais même à la méthode philosophique, que leur manière de s'établir et de se défendre ? Elles ne se fient point sur la valeur de leurs arguments. Elles en appellent à la force du sentiment, de la conviction ou de la croyance, comme nous l'avons vu pour la morale du devoir. Elles se soutiennent uniquement par l'impossibilité où l'âme se sent de les abandonner. Leur grand moyen

de défense est : *Noli me tangere*. Je ne puis admettre que telle conception de la nature ou de l'homme soit vraie : car, si elle l'était, je ne pourrais plus croire ce que je crois, et je tiens à mes croyances plus qu'à tout au monde. Ainsi raisonne Jacobi ; ainsi raisonnent, après lui, presque tous les philosophes du sentiment. Beaucoup, il est vrai, n'opposent pas seulement aux doctrines qui les choquent les besoins de leur conscience individuelle. Ils invoquent plutôt les nécessités de la vie morale ou de la conservation sociale. Mais tous, au fond, raisonnent de même. La vérité qu'ils avouent ne pas connaître, ils prétendent pourtant ne pas l'ignorer, puisqu'ils savent, de par leurs convictions intimes, ce qu'elle admet et ce qu'elle exclut.

Or, la première et la plus indispensable condition de la recherche de la vérité, c'est le désintéressement. Subordonnée à la défense de telle conception morale, ou de telles institutions sociales, cette recherche perd le caractère de la science pour prendre celui d'une apologie. A tout le moins ajoute-t-elle de nouvelles chances d'erreurs à celles que la méthode la plus scrupuleuse a déjà tant de peine à éviter. Les esprits les plus puissants ne sont pas à l'abri de telles faiblesses. Ainsi, Aristote ne concevait pas que la société civilisée pût subsister sans le travail des esclaves. Il a donc expliqué, dans sa *Politique*, que l'esclavage était de droit naturel, et il en a donné des raisons qui parurent excellentes. S'il eût condamné l'esclavage, s'il eût proclamé la nécessité de l'abolir, et le devoir de trouver, coûte que coûte, un autre moyen de pourvoir à la fonction que les esclaves remplissaient dans la société grecque, ce langage aurait certainement scandalisé ses contemporains. On l'aurait jugé révolutionnaire, immoral et impie. On ne se serait même pas arrêté à examiner une doctrine qui menait droit à la ruine de la cité, de ses institutions et de ses dieux. Pourtant la cité antique a péri, l'esclavage a disparu, et c'est à nous aujourd'hui que la doctrine d'Aristote paraît révoltante et fausse, quand il assimile froidement les esclaves à des « outils vivants ».

Avec tout le progrès des sciences dont nous sommes si fiers, nous n'échappons sans doute pas à un aveuglement semblable à celui d'Aristote. Car, si nous savons un peu plus, nous nous trouvons aussi en présence de questions sociales bien autrement complexes. Nous devons être esclaves, nous aussi, de préjugés que des siècles plus éclairés jugeront monstrueux. C'est pourquoi il serait sage de ne pas appliquer les qualificatifs de « bon » et de « mauvais » aux résultats de la recherche philosophique.

Mais on insiste, et l'on dit : « Comment une philosophie, comment une doctrine morale ou sociale peut-elle être vraie, si elle conduit à la négation de notre moralité et à la destruction de notre société ? Est-il possible que la science ruine les principes de l'action au lieu de les fonder, et si elle arrive à de pareilles conclusions, n'est-ce pas une preuve suffisante qu'elle est tombée dans l'erreur ? » — Une semblable doctrine risque fort d'être fausse, en effet, mais il faut l'en convaincre autrement qu'en lui objectant ses conséquences. Elle est fausse si elle ne tient pas compte de toutes les données, si complexes, des problèmes, si elle interprète inexac ement les faits, si elle manque enfin en quelque point aux règles de la logique et de la méthode convenable. Mais de favoriser la dissolution de l'état actuel de nos croyances, ce n'est, en soi, un signe ni de vérité, ni d'erreur. C'est seulement un motif pressant, pour ceux qui tiennent à la conservation de cet état, de soumettre la doctrine à une exacte critique : cela vaut mieux que de lui jeter l'anathème. D'autant que rien n'est difficile à démêler, dans l'effroyable complexité des faits sociaux, comme un simple rapport de cause à effet, et peut-être devrions-nous en user avec plus de circonspection. A une époque donnée, toutes les forces sociales sont, comme dit Kant, dans une action réciproque universelle. On impute à certaines doctrines la dissolution du système actuel des croyances morales et des institutions sociales ; mais ne pourrait-on soutenir, avec autant de vraisemblance, que c'est la dissolution de ce système, au contraire, qui est cause de

l'apparition de ces doctrines? Et enfin, quoi qu'il en soit, comment pouvons-nous savoir ce qui, avec le temps, dans ses conséquences lointaines et décisives, aura été un bien ou un mal? Il se peut que nos efforts de conservation, au moins sur quelques points, soient aveugles et absurdes. Peut-être nous obstinons-nous à vouloir faire vivre ce qui est déjà comme mort, et à retenir ce qui doit s'éliminer pour faire place à des éléments nouveaux. Nous n'avons aucune raison de croire que l'avenir s'arrêtera juste là où s'obscurcit notre courte prévision. L'expérience de l'histoire prouve, au contraire, que les périodes dites de dissolution ne sont pas les moins fécondes, quand on les embrasse d'un coup d'œil avec celles qui ont précédé et celles qui ont suivi.

En un mot, s'il est extrêmement difficile de découvrir la vérité, ce n'en est pas moins de la connaissance de la vérité que l'homme peut surtout espérer quelque progrès dans l'avenir, et quelque amélioration à son sort. Il est donc déraisonnable de vouloir en subordonner la recherche à un intérêt immédiat de conservation. Sans doute cette recherche peut troubler l'homme dans ses habitudes, l'inquiéter dans ses croyances, le menacer dans sa tranquillité sociale. La tentation alors est grande de se protéger en édictant par avance que tout ce qui met en danger l'ordre présent ne peut être que faux. Optimisme complaisant, qui admet une sorte d'harmonie préétablie entre nos croyances, nos institutions, notre système social et les lois naturelles, et qui s'y obstine malgré les démentis que lui ont infligés l'histoire et l'expérience. Mieux vaut un pessimisme qui ne se dissimule pas l'ignorance, l'erreur, les préjugés dont nous sommes pleins, qui avoue la parfaite indifférence des lois de la nature à l'égard de ce que les hommes appellent le bien, et qui inspire le courage de lutter pour le soulagement des souffrances communes. A tout le moins nous délivre-t-il de l'hypocrisie.

Enfin, une doctrine qui se fonde sur le sentiment ou sur la croyance, qui le sait, qui l'avoue, n'a aucune chance de se

développer ni de vivre. Elle ne succombe pas aux attaques de ses adversaires : — car elle se vante, non sans raison, d'y être invulnérable. Même ces attaques contribuent plutôt à la faire durer, chacun s'attachant d'autant plus à ses convictions qu'il les voit plus menacées. Mais elle tombe, ce qui est pire, par sa propre faiblesse intime, faute de soutien intérieur. Rien de si parfaitement convaincant que le sentiment pour qui l'éprouve, et tant qu'il l'éprouve ; rien de si insuffisant, pour qui ne l'éprouve pas, ou ne l'éprouve plus. La solidité de la doctrine dépend alors des dispositions de l'âme qui peuvent changer à tout moment, sous des influences subtiles et insaisissables : qui ne sait qu'un édifice de croyances qui paraissait solide, lentement miné par-dessous, s'écroule parfois comme un rêve ? Mais admettons la constance du sentiment et de la croyance : une telle doctrine est du premier coup tout ce qu'elle peut être. Elle fait des prosélytes plutôt que des disciples. Elle touche des âmes prédisposées à éprouver des sentiments analogues : elle n'ouvre pas une voie nouvelle à l'esprit curieux de la vérité encore inconnue. Sans doute, à en croire ses partisans, le sentiment sur lequel elle se fonde est identique chez tous les hommes, et toute âme le connaît nécessairement. Ils disent de lui, comme Descartes du bon sens, que c'est la chose du monde la mieux partagée, et Jacobi va jusqu'à appeler « raison » le « pressentiment du vrai », ou « l'instinct » qui lui révèle l'absolu. Il y a là une confusion facile à dissiper. La croyance au libre arbitre et le sentiment d'une puissance absolue d'où dépend notre destinée sont bien quelque chose de spontané, et, si l'on veut, d'universel. Mais de là à affirmer que ce libre arbitre et cet absolu existent en effet, de là à une certitude réfléchie, il y a fort loin. En fait, ce qui est naturel et immédiat, c'est une disposition à s'apercevoir des problèmes philosophiques : mais elle n'implique aucune solution exclusive de ces problèmes. Des doctrines opposées peuvent prétendre à la satisfaire. « A moi, dit Jacobi, une seule doctrine peut convenir : la foi

en un Dieu créateur et distinct du monde, la croyance à une âme libre et immortelle. » Fort bien ; mais votre voisin, au contraire, ne s'accommode que d'une conception matérialiste de l'univers. Qui décidera entre vous deux ?

« La raison divise les hommes, le sentiment les unit » : cette maxime était courante chez les moralistes du xviiie siècle. Ils en avaient fait un lieu commun qu'ils opposaient à l'éloge de la raison, autre lieu commun cher aux « philosophes ». Rousseau, ennemi de ces derniers, a trouvé là une de ses meilleures armes. Le sentiment, pour lui, est la nature même. Il est le témoignage spontané de la conscience. Il atteste Dieu, l'auteur de toutes choses, il atteste la bonté et la vertu. Il s'exprime chez tous les hommes avec la même force, il leur révèle à tous la même vérité. Comment se fait-il donc que les hommes se haïssent, se persécutent et s'excommunient sur toute la terre, et avec d'autant plus de violence qu'ils se croient plus civilisés ? C'est qu'au lieu d'écouter la voix de la nature, c'est-à-dire le sentiment, ils prétendent se guider par la seule raison. Dès lors, toutes sortes de sophismes viennent offusquer la lumière naturelle. Chaque peuple, chaque secte s'attache à ses dogmes. Les institutions dépravent les mœurs, les cultes travestissent la religion. Les États et les Églises rendent l'homme méchant et malheureux. Tristes, mais inévitables conséquences de la faute qu'il a commise, en dédaignant l'ingénuité véridique du cœur pour l'orgueil trompeur de la raison ! Rousseau développa sur ce thème les variations les plus éloquentes, et ses lecteurs en furent ravis. Pourtant, à y regarder de près, on pourrait dire avec non moins de justesse : « Le sentiment divise les hommes, la raison les unit », puisque, après tout, les seules vérités sur lesquelles les hommes aient pu se mettre d'accord jusqu'ici sont celles qui dépendent uniquement de la raison. Mais, en réalité, ni l'une ni l'autre formule ne serait rigoureuse. La raison et le sentiment servent également, tantôt à rapprocher les hommes, tantôt à les diviser. Quant au sentiment en par-

ticulier, M. Renan a admirablement montré qu'il tend en effet à unir les hommes, mais en petits groupes définis. C'est bien un besoin pour l'homme de faire partie d'une vaste communauté, où la sympathie de tous le soutient, où la conformité des croyances et des actes lui renvoie comme l'écho de sa propre conscience. Mais il ne lui paraît pas moins indispensable de se faire dans cette même communauté son entourage particulier, d'avoir son diocèse dans l'église, sa paroisse dans le diocèse, et ses voisins dans la paroisse.

Pareillement, si le sentiment décidait en dernier ressort des questions métaphysiques, il est à présumer que dans l'église philosophique il y aurait beaucoup de chapelles. Il y aurait même une riche diversité d'hérétiques. Quelques-uns seraient franchement mystiques et traduiraient simplement leurs croyances religieuses en termes philosophiques. D'autres se laisseraient aller au dilettantisme et à la sentimentalité sceptique. A quel titre pourraient-ils essayer de se convaincre ou de se condamner réciproquement ? Leur principe ne leur permet même pas de désavouer les caprices, les extravagances, et ce que j'appellerai le romantisme de la conscience individuelle. Car de quel droit contester à un homme la certitude de son sentiment, encore que raffiné ou bizarre, quand on a fait du sentiment la règle suprême de la certitude? Et alors, dans cette anarchie, dans cette bigarrure infiniment variée de sentiments individuels, le besoin d'une discipline ne tarde pas à apparaître, puis à s'imposer. C'est l'heure favorable aux dogmes. Ainsi éclate la contradiction secrète dont souffre toute doctrine qui demande au sentiment, individuel par essence, la révélation de la vérité, universelle par essence. Ne voyons-nous pas que chacun se pique de sentir d'une façon personnelle, et, pour ainsi dire, unique? Mais chacun se pique, au contraire, de croire ce qui est vrai pour tous les esprits, et non pour soi seul. Une doctrine du sentiment ne saurait établir, par elle-même, la valeur universelle des vérités qu'elle proclame. Et comme elle

se défie de la raison, il reste donc que cette valeur universelle soit fondée sur quelque chose d'extérieur, sur un *credo*, dont l'origine mystique ne déplaît pas au sentiment.

Ainsi, par une ironie inévitable, le principe se nie lui-même. Ceux qui revendiquent la liberté du sentiment individuel contre le joug uniforme de la raison aboutissent rapidement à s'asservir à une autorité extérieure. C'est la raison, au contraire, qui affranchit. La contrainte qu'elle impose est salutaire. Les éléments individuels dont elle exige le retranchement, préjugés, préventions, legs du passé, résultats de l'éducation, sont autant d'obstacles dans la poursuite du vrai. Descartes, en soumettant tout cela à l'examen le plus rigoureux, prenait le seul chemin qui pût conduire à la science certaine, et plus tard, à la conduite rationnelle en morale. En quoi consiste en somme le premier principe de sa méthode, sinon à s'efforcer de réaliser le type pur et complet de la raison humaine en un de ses représentants? Identique aux autres par essence, celui qui y parvient obtient pour tous ce qu'il conquiert pour lui-même. Les héros de la pensée sont les premiers et les seuls vrais communistes. L'effort rationnel est, lui aussi, une forme admirable d'altruisme, plus rare, non moins belle ni moins féconde qu'aucune autre. Mais une philosophie qui se fonde sur un sentiment, et qui l'admet comme primitif et absolu sans le contrôler par la critique, accepte ainsi en bloc l'héritage trouble et confus du passé. Première concession à la prévention, première méconnaissance du droit souverain de la raison à ne rien admettre pour vrai qu'elle ne juge évident : signe avant-coureur d'autres concessions plus graves qui ne pourront ensuite être refusées. Les doctrines modernes du sentiment et de la croyance se relient par une filiation assez nette aux formes religieuses du mysticisme. La courbe de leur évolution se fermera sans doute par un retour à leurs origines.

Kant, qui n'est pas suspect, je pense, de fanatisme rationaliste, avait appelé l'attention des philosophes du senti-

ment, assez nombreux de son temps, sur ces conséquences évidentes de leur doctrine. Que la raison abandonne de ses droits par découragement, par impuissance, ou par humilité, le danger est le même. Ces droits ne restent pas inoccupés. L'autorité s'empare bientôt de la place demeurée vide : la liberté de penser n'est plus entière, et les autres libertés, qui tiennent à celle-là par les liens les plus étroits, sont compromises du même coup. Toute restriction apportée à l'indépendance de la raison dans les hautes régions de la pensée spéculative, se répercute sous forme de réaction, persécution, intolérance, dans le domaine sous-jacent des luttes politiques, économiques et sociales. Tel qui croit faire œuvre sainte en plaçant la morale hors de la portée d'une analyse trop hardie, contribue, sans le vouloir, à retarder les progrès de la justice qu'il invoque. Car qui fixera la limite de ce qu'il faut protéger contre le libre examen? Les orthodoxies n'ont-elles pas toujours protesté qu'elles accordaient la liberté du bien? Elles ne proscrivent que les « mauvaises » doctrines. Mais une philosophie qui ne peut plus être que bien pensante a déjà cessé d'exister. La seule idée d'une vérité privilégiée, fût-ce la vérité morale, est injurieuse et funeste à cette vérité même que l'on veut protéger.

L.-B.

Nous désignerons par l'abréviation SW *(Sämmtliche Werke)* les *Œuvres complètes* de Jacobi (6 volumes, Leipzig, 1812-1825), édition définitive, commencée par Jacobi lui-même, et achevée après sa mort (1819) par ses amis Köppen et Roth. Le quatrième volume se subdivise en trois tomes, dont le troisième contient la corres-

pondance de Jacobi avec Hamann. D'autres lettres avaient été imprimées par Jacobi à la fin du 1er et du 3e volume.

La correspondance de Jacobi, extrêmement étendue, a été publiée en partie dans les recueils suivants :

FR. H. JACOBI'S *auserlesener Briefwechsel,* herausgegeben von Fr. ROTH, 2 vol. Leipzig, 1825-1827.

Briefwechsel zwischen Gœthe und Fr. H. Jacobi, herausgegeben von MAX JACOBI, 1 vol. Leipzig, 1846.

Briefe Jacobi's an Fr. Bouterwek, aus den Jahren 1800-1819, herausgegeben von W. MEIER, Göttingen, 1868.

Aus Jacobi's Nachlass, von RUD. ZÖPPRITZ, 2 vol. Leipzig, 1869.

Briefe von Wilhelm von Humboldt an Friedrich Heinrich Jacobi, herausgegeben und erläutert von ALBERT LEITZMANN, 1 vol. Halle, 1892.

M. Zöppritz n'a pas cru devoir comprendre dans les deux volumes qu'il a publiés un certain nombre de lettres qui lui paraissaient présenter trop peu d'intérêt. Le *Gœthe-Archiv* de Weimar possède également des lettres de Jacobi à Gœthe qui sont restées inédites ; ces lettres traitent exclusivement d'affaires privées, et n'ajouteraient rien à ce qu'il importe de savoir de l'un et de l'autre.

Dans nos citations, nous désignerons les différents recueils de lettres par le nom de leurs éditeurs.

LA
PHILOSOPHIE DE JACOBI

CHAPITRE PREMIER

VIE DE JACOBI

I

Frédéric-Henri Jacobi naquit à Düsseldorf le 25 janvier 1743, un an avant Herder, six ans avant Gœthe [1]. Son père, commerçant riche et instruit, originaire du Hanovre, était venu s'établir à Düsseldorf. Il comptait parmi les principaux membres de la petite communauté luthérienne établie dans cette ville très catholique. De la mère de Jacobi nous ne savons rien. Elle mourut fort jeune, laissant deux fils. Fré-

1. La principale source pour la biographie de Jacobi est la notice placée par Friedrich Roth, son ami, en tête de sa *Correspondance choisie* (Munich, 1825). Roth dit tenir de la bouche même de Jacobi le récit, d'ailleurs succinct, qu'il nous donne. On peut le compléter par les détails autobiographiques contenus dans les divers ouvrages de Jacobi (principalement dans les *Lettres sur la Doctrine de Spinoza* et dans le dialogue intitulé *David Hume ou de la Croyance*). Beaucoup de renseignements précieux sont encore fournis par les divers recueils de sa correspondance. Voyez aussi Schlichtegroll, von Weiller und Thiersch, *Jacobi's Leben, Lehre und Wirken*, München, 1819 (discours prononcés dans une séance solennelle de commémoration à l'Académie des Sciences de Munich, dont Jacobi avait été président); Ferdinand Deycks, *Friedrich Heinrich Jacobi im Verhältniss zu seinen Zeitgenossen, besonders zu Gœthe*. Frankfurt am Main 1849; et enfin Zirngiebl (Eberhard), *Friedrich Heinrich Jacobi's Leben, Dichten, und Denken*. Wien, 1867, où se trouvent colligés les textes relatifs à chaque ouvrage et aux principaux points de la philosophie de Jacobi.

déric-Henri était le second. L'éducation de ces enfants fut confiée à un précepteur qui, par malheur, était médiocre. Le père ne sut pas suppléer à l'insuffisance de ce maître malhabile. Persuadé que l'aîné de ses fils, Jean-Georges Jacobi, était à tous égards supérieur au cadet, il eut le tort d'accabler celui-ci sous une comparaison continuelle, qui l'humiliait et le décourageait. C'était manquer de clairvoyance, car Jean-Georges Jacobi devait être plus tard un poète anacréontique, — on ne peut pas dire lyrique, — sans originalité et sans talent. C'était surtout manquer de tendresse, et faire cruellement sentir à l'enfant l'absence de sa mère. Frédéric-Henri Jacobi s'entendait reprocher sans cesse sa lourdeur d'esprit, son entêtement, son peu d'intelligence [1]. Il subissait tout cela sans révolte. Mais cette soumission même irritait son père davantage. Il y voyait la preuve d'une nature apathique et d'un caractère faible. Il eut mieux aimé que son fils donnât des signes d'impatience et de colère. L'enfant, silencieux et timide, se repliait sur lui-même, et le malentendu s'aggravait.

Rien ne perçait encore des qualités aimables et brillantes qui devaient se développer chez l'homme fait. Rien ne faisait pressentir la sensibilité vive et profonde (plus vive cependant que profonde), le goût et le talent de la conversation, l'instinct et la certitude de plaire. Docile à la suggestion, Jacobi se croyait tel qu'on lui reprochait d'être, et il demandait une consolation à de pieuses pratiques. Il se plongeait dans les livres d'édification. Il refusait de jouer avec les enfants de son âge, pour prier pendant des heures avec une vieille servante dévote. Aussitôt après sa confirmation, il s'affilia à une congrégation de piétistes. C'est ainsi qu'il devint, dès son enfance, comme il l'écrivait plus tard à Merck, « un enthousiaste et un mystique ».

Peut-être aussi cherchait-il à échapper à une sorte d'hallucination qui l'obséda de très bonne heure, et qu'il a

1. SW, II, 179.

décrite dans ses *Lettres sur la Doctrine de Spinoza.* « A l'âge de huit ou neuf ans, dit-il, un jour que je réfléchissais à l'éternité du temps déjà écoulé, j'eus tout à coup (indépendamment de toute idée religieuse) la vision d'une durée infinie. Cette vision s'empara de moi, et me saisit avec une telle violence, que je sursautai en poussant un cri, et retombai comme sans connaissance. Aussitôt revenu à moi, un mouvement très naturel me contraignit à rappeler cette vision, et le résultat fut un état de désespoir indescriptible. L'idée de l'anéantissement, qui m'avait toujours été un objet d'épouvante, me devint encore plus horrible, et je ne pouvais pas davantage soutenir la pensée d'une durée éternelle. » Ces sortes d'accès se renouvelèrent, mais devinrent cependant de moins en moins fréquents, et Jacobi oubliait peu à peu l'angoisse affreuse où ils le jetaient. Il en avait été exempt de dix-sept à vingt-trois ans, lorsque tout à coup l'ancienne vision reparut, non moins effroyable. « Depuis lors, dit Jacobi, malgré le soin que je mets à l'éviter, elle m'a surpris encore assez souvent. J'ai des raisons de penser que, si je voulais, je pourrais la susciter à n'importe quel moment, et je crois qu'il serait en mon pouvoir, en la provoquant plusieurs fois de suite, de mettre fin à ma vie. Et quelque exagération que l'on puisse trouver à mon langage, il n'en demeure pas moins remarquable qu'une vision purement spéculative me paraisse plus terrible que tout autre danger [1]. »

Ainsi cette hallucination, si l'on peut lui donner ce nom, ne consiste pas en la perception fausse d'un objet : c'est au contraire l'absence d'objet dans la durée sans limites qui cause ici l'épouvante. Elle retentit sur la sensibilité en terrassant l'imagination. Cela fait penser au mot de Pascal : « Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraye. » Il se peut, en effet, que, chez certains sujets, l'intuition subite d'une durée ou d'un espace sans limites produise un vertige

1. SW, IV[1], 67-71.

mental. Il se peut que ce vertige, s'il dure, aboutisse promptement à une obnubilation de la conscience, c'est-à-dire à une perte de connaissance. Le phénomène décrit par Jacobi s'explique donc sans peine. Ce qui est singulier, c'est qu'il se soit produit à un âge où l'esprit n'est en général occupé que d'images concrètes. Il n'est pas invraisemblable que ces crises hallucinatoires aient poussé Jacobi à chercher un refuge dans les certitudes de la foi positive, et qu'elles aient fortifié son penchant au mysticisme. Encore faut-il être très circonspect dans l'interprétation de faits de ce genre, et ne pas prendre pour la cause ce qui était peut-être l'effet. Peut-être pourrait-on dire, avec autant de raison, que ces visions extraordinaires provenaient chez Jacobi d'une prédisposition à être profondément ému à la pensée des objets métaphysiques : ce qui ne serait pas une mauvaise définition d'une âme mystique.

Jacobi grandit ainsi au milieu de transes et d'angoisses que personne autour de lui ne soupçonnait. Sa gaucherie en redoublait, ainsi que la lenteur apparente de son intelligence. On ne s'étonnera pas si, dans ces conditions peu favorables, Jacobi ne fit que de médiocres études. Son père, qui avait envoyé l'aîné de ses fils à l'université, ne jugea pas à propos de procurer au cadet le même avantage. Il le mit à seize ans dans une maison de commerce, à Francfort-sur-le-Mein, pour y apprendre « les affaires ». Jacobi y réussit fort mal. Son étonnement naïf à la vue des « tours de bâton » nécessaires (pour prendre le mot du neveu de Rameau), ses scrupules de conscience et sa maladresse donnèrent la plus mauvaise opinion de ses aptitudes. Par bonheur, une occasion s'offrit de quitter cette place pour une autre, à Genève. Jacobi obtint le consentement de son père, et ce changement décida de sa vie.

Genève était alors un centre de vie intellectuelle, où s'entrecroisaient, pour ainsi dire, les grands courants d'idées du siècle. Rousseau y avait, parmi ses compatriotes, un parti d'admirateurs enthousiastes, dont Jacobi ne tarda pas à par-

tager les sentiments. Voltaire venait de s'installer *aux Délices*. Jacobi lui fut présenté [1]. Il connut aussi personnellement le naturaliste Charles Bonnet, qui était alors en pleine activité scientifique, et qui s'efforçait de concilier ses hypothèses aventureuses avec la méthode philosophique de Leibniz et avec la révélation chrétienne Enfin l'Université comptait des professeurs remarquables, entre autres le mathématicien et physicien Le Sage, qui, le premier, distingua Jacobi. Il sut l'encourager, le soutenir, le guider, et il lui inspira les sentiments les plus vifs d'admiration et de reconnaissance [2].

Il y eut là, pour ce jeune homme de dix-sept ans, comme la révélation d'une existence nouvelle. Il aimait à dire, plus tard, que les trois années qu'il avait passées à Genève comptaient parmi les plus heureuses de sa vie [3]. Plus son enfance avait été comprimée, et plus il jouissait du libre développement de son adolescence. Ses occupations lui laissaient un loisir dont il faisait un excellent emploi. Sa santé jusque-là avait été délicate : l'habitude des exercices du corps la fortifia. Jacobi acquit cette beauté de visage, cette grâce aimable et séduisante dont tout le monde auprès de lui subissait le charme, et que Gœthe a si finement caractérisée dans ses *Mémoires* [4]. Mais surtout il prit confiance en lui-même. Son esprit s'ouvrit, se forma, s'instruisit. Il s'estima enfin capable d'aborder les problèmes vers lesquels il s'était senti attiré, sans oser jusque-là s'y attaquer. Il inclina dès lors vers la philosophie, en particulier vers la morale et la métaphysique. Les documents nous manquent pour suivre ses progrès dans le détail. Nous savons seulement qu'il lut beaucoup, et qu'il s'attacha de préférence aux écrivains français des XVIIe et XVIIIe siècles. Pascal et Fénelon, entre les premiers, Rousseau et les encyclopédistes, parmi ses contemporains, firent

1. SCHLICHTEGROLL, p. 9.
2. SW, II, 180 sqq.
3. ROTH, I, p. X.
4. GŒTHE, *Dichtung und Wahrheit*, liv. XIV.

sur lui l'impression la plus vive. A sa façon de citer Pascal et Fénelon, et de leur emprunter les épigraphes de ses œuvres[1], on voit qu'il les a maintes fois lus et relus. Sa pensée est tout imprégnée de la leur, et leur conception particulière des problèmes philosophiques deviendra plus d'une fois la sienne. Il dira avec Fénelon : « Nous sommes trop élevés à l'égard de nous-mêmes, et nous ne saurions nous comprendre » : ce sera le point de départ de sa théorie de la raison. Il répétera avec Pascal : « Nous avons une impuissance de prouver invincible à tout le dogmatisme, et nous avons une idée de la vérité invincible à tout le pyrrhonisme. » Il soutiendra, avec lui, que « le cœur a ses raisons que la raison ne connaît pas »; et il fera de cette pensée le centre de sa doctrine et, comme il le dit, son « thème principal ». A Rousseau, il ne doit guère moins Comme Herder, comme Kant, comme tant d'Allemands éclairés de ce temps là, il a prêté l'oreille à « l'Evangile de la nature » qu'apportait le philosophe de Genève, et il en a été transporté. Sans l'*Émile*, sans la *Nouvelle Héloïse*, jamais les romans de Jacobi n'eussent été écrits. Jacobi avoue que *Woldemar*[2] se ressent de la lecture de Rousseau, et il aurait, en effet, mauvaise grâce à le nier. Il partage aussi l'aversion de Rousseau contre les « philosophes » et les encyclopédistes[3]. Non qu'il soit insensible à leur talent : il admire beaucoup leur souplesse d'esprit. Mais leurs tendances générales, et surtout leur hostilité à l'égard du christianisme, arrêtent l'élan de sa sympathie, et empêchent qu'il ne soit séduit. Ce trait de caractère est remarquable. Malgré son extrême jeunesse, malgré le brusque afflux des idées nouvelles qui auraient pu jeter le trouble dans son esprit, Jacobi ne perdit pas son équilibre moral. Il ne semble pas avoir traversé de crise. Pas un instant, pour autant que nous sachions, le doute n'a entamé ses convictions religieuses et son

1. SW, I, 173; III, 322; III, 9; IV, p. XXIII, XXXVI, p. 122; VI, 73, 234.
2. Roth, I, 293. Lettre à Georges Forster du 25 octobre 1779.
3. Roth, I, 258. Lettre à Wieland du 23 février 1777.

mysticisme spiritualiste. Il n'ignorait pas les objections redoutables que l'on peut opposer au théisme philosophique. Il les connaissait fort bien, au contraire, et s'il n'avait tenu d'ailleurs une certitude plus haute, il les aurait jugées décisives. Il savait que l'incrédulité n'est pas absurde, qu'elle est même plausible et séduisante. Mais il ne céda pas à cet attrait, et sa foi resta intacte. Il revint donc à Düsseldorf aussi fermement croyant qu'il en était parti, et décidé à soutenir une philosophie qui fût non l'ennemie, mais l'alliée de sa foi.

Ces quelques années de séjour à l'étranger l'avaient transformé. Son père, à qui cet heureux changement n'avait pas échappé, n'hésita point à lui céder aussitôt la direction de ses affaires. Il lui fit épouser en même temps une jeune fille, Betty de Clermont, qui appartenait à une excellente famille des environs d'Aix-la-Chapelle. Gœthe nous a laissé un joli crayon de Mme Jacobi : « gaie, aimable, sincère, sans l'ombre de sensiblerie, une belle flamande, qui faisait songer aux femmes de Rubens[1]. » Le jeune couple s'établit aux portes de Düsseldorf, à Pempelfort, dans un domaine célèbre pour ses belles allées et pour sa vue sur le Rhin. Pempelfort est aujourd'hui un faubourg de la ville : en ce temps là c'était la pleine campagne. On y venait dès les premiers jours du printemps, et l'on y restait fort tard en automne. Aussitôt que Jacobi pouvait s'évader de son bureau, il accourait à Pempelfort. Son plaisir était d'y offrir une large et cordiale hospitalité aux gens d'esprit du voisinage, et aux écrivains de mérite que l'occasion y amenait. Dans une géographie littéraire de l'Allemagne au XVIIIe siècle, Pempelfort ne pourrait pas être omis. Il est peu d'hommes de lettres et de philosophes qui n'y aient passé, et que Jacobi n'y ait retenus, au moins quelques jours, parfois pendant des semaines et des mois. Guillaume de Humboldt, qui y séjourna cinq jours, en 1788, a raconté[2] comment on y passait le temps en conversations sur des

1. Gœthe, *Dichtung und Wahrheit*, liv. XIV.
2. Leitzmann, p. 91-96.

sujets de philosophie, de préférence sur des points de métaphysique, de morale ou d'esthétique, tout en faisant des promenades dans la campagne. Le soir, on se réunit pour le thé. On cause « de la différence du génie poétique et du génie philosophique ». Les dames prennent part à la discussion. On lit des poésies, et l'on en vient à parler de l'amour et de la fidélité ; puis l'on passe aux écrivains du jour, à Lavater, à Kant, dont on met en question l'originalité et la profondeur. Quand Jacobi prend la parole et qu'il s'échauffe, tout le monde est sous le charme.

Ceux qui n'étaient pas ses hôtes furent du moins ses correspondants. Jacobi et ses contemporains ont écrit un nombre de lettres incalculable. C'était une mode venue sans doute des romans de Richardson et de Rousseau. On a peine à comprendre comment des gens qui ne manquaient pas d'esprit ont pu se plaire longtemps à ce jeu de banalités fades et intarissables [1]. Jacobi a donné comme les autres dans ce travers. Il écrit mieux que la plupart d'entre eux, mais le verbiage sentimental gâte aussi ses lettres. Hamann, Claudius, Lavater, Georges Forster, Wieland, Gœthe, la comtesse Julie Reventlov, la princesse Galitzine, Herder, Jean-Paul, pour ne nommer que les plus illustres de ses correspondants, autant d'âmes-sœurs qui sont la moitié de sa vie. Leurs lettres le transportent de joie. Elles font couler ses larmes ; elles lui causent parfois une émotion si vive qu'il en a des palpitations de cœur. Il est obligé d'interrompre sa lecture. Il faut qu'il pose là sa lettre (il y en a de vingt pages, et plus), et qu'il attende d'être un peu plus calme pour la finir. On s'envoie les uns aux autres son portrait gravé, puis son buste. On se promet et l'on se fait des visites d'une extrémité à l'autre de l'Allemagne. Quand l'ami si impatiemment attendu arrive enfin, le moment est pathétique. Le voyageur se jette dans les bras de ses hôtes en sanglotant. Les larmes leur étouffent la voix. Toute la maison pleure. Ces transports sont pour

1. Gœthe, *Gespräche mit Eckermann*, 11 avril 1827.

ainsi dire obligés : c'est à ce signe que se reconnaissent les âmes sensibles et vertueuses. Au reste, l'attendrissement n'exclut pas une certaine mise en scène. A lire telle lettre de Jacobi, on songe involontairement à un tableau de Greuze : voyez, par exemple, son récit, théâtralement ému, d'une visite de Wieland chez Sophie La Roche[1]. Il est vrai qu'à ces démonstrations de tendresse succèdent parfois, et très vite, des désillusions, des refroidissements, des explications pénibles. Les âmes-sœurs confessent alors qu'elles se sont trompées. Elles se séparent aigrement. Il arrive qu'un peu plus tard elles se joignent de nouveau. Piqûres d'amour-propre, flatteries mutuelles, brouilles, raccommodements, toute cette sentimentalité demi-sincère, demi-littéraire, s'épanche avec complaisance dans les lettres de Jacobi.

Il se sentait trop peu propre aux affaires commerciales pour ne pas saisir le premier prétexte qui lui permettrait de les quitter. L'occasion lui en fut offerte par son ami le comte de Goltstein, gouverneur de Düsseldorf. Sans rien avoir sollicité, sans avoir même été averti, Jacobi se réveilla un jour membre du conseil administratif (*Hofkammer*) des duchés de Clèves et de Juliers. Il accepta. Depuis quelque temps déjà il étudiait avec passion la science alors nouvelle de l'économie politique. Disciple enthousiaste de Quesnay et d'Adam Smith, ses fonctions, pensait-il, allaient lui permettre d'appliquer les principes de ses maîtres. Il parvint en effet, non sans peine, à améliorer le régime des douanes et des péages du duché de Berg sur le Rhin. En 1779, il fut appelé à Munich, en même temps que son ami et protecteur le ministre von Hompesch, et il reçut le titre de conseiller secret. Il arriva plein d'ardeur, persuadé que le gouvernement bavarois, sur ses conseils, allait se convertir aux principes de la saine économie politique, et réformer de fond en comble le système de ses finances. Mais la cour de Munich n'était pas disposée à aller si vite. Elle n'avait aucune envie

1. Roth, I, 39-40. Lettre au comte de C... du 11 juin 1771.

de prendre A. Smith pour guide, et Turgot pour modèle. Jacobi eut à lutter contre une opposition tenace et puissante. Bientôt des signes de disgrâce apparurent. Les adversaires de Jacobi n'eurent pas grand'peine à rendre suspect un homme qui avait le double tort d'être protestant, et de propager les théories nouvelles. Se maintenir par l'intrigue, il en était bien incapable. Bientôt il se retira, sans trop de regrets, dans sa chère maison de Pempelfort. Ce passage dans les fonctions publiques n'avait été, à tout prendre, ni sans intérêt ni sans profit pour le futur philosophe. Il y avait acquis une certaine expérience politique, qui se fera sentir dans ses jugements sur la Révolution française. Il avait pu aussi pousser plus avant ses études économiques; il avait vu comme il est malaisé de passer de la théorie à la pratique, dès qu'il faut compter avec des préjugés et avec des habitudes invétérées. Enfin, il avait pris définitivement conscience de sa vocation. La nature ne l'avait pas fait naître pour administrer, mais pour écrire.

Depuis plusieurs années il s'y était essayé. Son nom avait paru pour la première fois dans le *Mercure allemand* de Wieland, au bas de modestes comptes rendus. Déjà s'y annonçaient ses idées sur les rapports de la raison et de l'instinct, et sur la nature du sentiment religieux. Mais en 1774, un événement d'une importance capitale vient donner à la vie de Jacobi sa direction définitive. Il fait la connaissance de Gœthe, et se lie avec lui. Jacobi ne l'avait point recherché. Même, nous dit son biographe[1], il avait plutôt redouté de le rencontrer. Au moment de voir ce jeune poète déjà célèbre, il n'avait ressenti qu'une grande curiosité. Après qu'il l'eut vu, il se sentit un autre homme. Au contact de Gœthe, il crut à sa propre originalité[2]. Il s'enhardit à écrire, lui aussi, des romans. Une partie des *Lettres d'Allwill* parut en 1775 dans le journal *Iris*, et la suite dans le *Mercure allemand* de 1776. Le premier fragment de *Woldemar* fut publié dans

1. Roth, I, p. xiv.
2. Roth, I, 174 sqq. Lettre à Sophie La Roche du 10 août 1774.

le *Mercure* de 1777 sous ce titre : *Amitié et Amour*. Jacobi l'envoya à Lessing; ce fut le commencement de leurs relations amicales [1].

Ces deux romans servirent beaucoup à la réputation naissante de leur auteur, non sans lui attirer de vives critiques. De fait, ils sont de nature hybride, et de caractère ambigu. L'historien de la littérature est tenté de les renvoyer au philosophe, et le philosophe, au critique littéraire. Non qu'ils soient sans intérêt pour l'un ni pour l'autre. Au contraire, les idées philosophiques de Jacobi y sont déjà exposées, et plus heureusement, semble-t-il, ou du moins sous une forme qui leur convient mieux que dans la plupart de ses œuvres postérieures. Sa morale, sa psychologie, sa théorie de la croyance, sa conception de la religion, tout cela se trouve déjà nettement exprimé dans *Allwill* et dans *Woldemar*. D'autre part, si l'on juge au point de vue littéraire, Jacobi compte parmi les bons écrivains de cette époque. Il n'a pas la précision de Lessing ni la perfection classique de Gœthe : mais il ne manque ni de pureté ni d'élégance. Il sait dessiner le paysage selon le goût du temps, tel que Rousseau l'avait mis à la mode : point de roman sans description de scènes champêtres. Il a le sentiment de la nature, et il l'exprime parfois avec bonheur. Mais l'amitié aveugle vraiment Guillaume de Humboldt lorsque, dans un article sur *Woldemar* [2], il vante l'art, la composition et le naturel de ce roman. Un critique malveillant ou ironique n'aurait pas su mieux choisir de perfides éloges. Car la structure du roman est plus que maladroite, et l'action languissante, pour ne pas dire nulle. Les dissertations philosophiques y sont plaquées de la façon la plus gauche. On se demande pourquoi l'auteur n'a pas renoncé à l'artifice du roman, plutôt que d'en tirer un si médiocre parti. Jamais, d'un bout à l'autre du livre, les personnages

1. Roth, I, 284. Lettre de Lessing à Jacobi du 18 mai 1779.
2. *Jenaische Literatur-Zeitung*, 1794. Réimprimé dans Humboldt's *Sämmtliche Werke*, I, 185-214.

ne donnent l'illusion de la vie. L'imagination la plus complaisante se refuse à les prendre pour des êtres réels. Ces fantômes d'hommes et de femmes, — ou plutôt ces abstractions personnifiées, — tiennent des conversations d'un caractère si philosophique, s'écrivent des lettres d'une telle longueur et d'un tel style, que l'invraisemblance en devient trop criante. La spirituelle Rahel disait que *Woldemar* lui semblait moins un roman, qu'un compte-rendu de roman. Jacobi passe son temps à analyser ses personnages : un vrai romancier les laisse agir. C'est au lecteur, s'il le veut, et non à l'auteur, de dégager la philosophie de l'œuvre.

La réflexion est juste. Pourtant *Allwill* et *Woldemar* sont encore bien supérieurs à la moyenne des imitations de Richardson et de Rousseau qui paraissaient alors en Allemagne. Malgré le peu d'intérêt du sujet, malgré l'inconsistance des personnages, le psychologue se révèle par endroits. Jacobi sauve à force de finesse les situations assez délicates où il engage ses vertueuses héroïnes. Ceci est particulièrement vrai de *Woldemar*, qui contient une peinture maniérée, affectée si l'on veut, mais poussée assez loin, de l'amour précieux et romanesque. Gœthe fut surtout sensible aux défauts de cet ouvrage, dont la pauvreté plastique, les prétentions à la moralité raffinée, et enfin le pédantisme sentimental l'exaspéraient. Un jour, en joyeuse compagnie, il ne put se tenir d'improviser une parodie de ce roman : à la fin, le diable emportait Woldemar. Jacobi ne manqua pas de le savoir. Il demanda des explications à Gœthe, sur un ton de confiance trahie et de dignité offensée [1]. Gœthe, fort embarrassé, ne répondit pas lui-même. Il fit écrire par une amie commune, Mme Schlosser [2], qui s'acquitta de cette tâche délicate avec une touchante ingénuité. Elle avoue sans détours, au nom de Gœthe. Il estime infiniment le talent de Jacobi, il l'aime, et il rend justice aux qualités de son œuvre.

1. *Briefwechsel zwischen Gœthe und Jacobi*, p. 53-55.
2. *Ibid.*, p. 58. C'était une tante de Jacobi, qu'avait épousée en secondes noces Schlosser, veuf de la sœur de Gœthe.

Mais, c'est plus fort que lui, « il ne peut pas sentir ce livre-là ». Il y a là une impression irraisonnée, insurmontable. Et ce nouveau dénouement fait si bien! Gœthe n'a pas pu résister au plaisir de voir le diable emporter Woldemar : il n'y a pas mis de malice, et il aurait voulu que Jacobi fût là pour en rire avec eux. Cette confession naïve était-elle bien faite pour apaiser l'amour-propre irrité de l'auteur? Toujours est-il qu'une rupture se produisit entre les deux écrivains. Plus tard, les relations d'amitié se renouèrent, et redevinrent aussi cordiales qu'auparavant. Il est même assez piquant de remarquer que l'édition définitive de *Woldemar* (1794) est précédée d'une dédicace chaleureuse... à Gœthe[1].

Mais, quelque jugement que l'on porte sur le talent littéraire de Jacobi, le contenu philosophique de ses romans est ce qui nous importe ici. A ce point de vue, l'intérêt historique en est considérable. Ils marquent une date : ils ont l'importance d'un manifeste et d'une déclaration de guerre contre les doctrines alors dominantes. C'est un défi jeté à la toute-puissante philosophie du siècle ; c'est une revendication passionnée des droits du sentiment individuel contre l'insupportable tyrannie de la « saine raison ». A chaque esprit le droit de se faire sa propre philosophie ; à chaque conscience, le droit de se tracer sa règle de conduite, et de n'obéir qu'à elle-même ; à chaque personne le droit d'agir selon les suggestions de son cœur. « Jouir et souffrir, telle est la destination de l'homme[2] ! » s'écrie Édouard Allwill, personnage déjà romantique, ou du moins plus que romanesque : énigmatique, fatal, et byronien avant Byron. Reconnaissez en lui, par avance, une de ces « natures problématiques », dont la nombreuse postérité peuplera le roman allemand au XIXe siècle. Par sa bouche, Jacobi crie ses griefs, ou pour mieux dire, son dégoût et sa haine à la philosophie de ses contemporains. Tour à tour il

1. SW, V, p. IX-XIV.
2. SW, I, 186.

persifle et il maudit l'abus de la démonstration abstraite, et la méthode soi-disant scientifique qui, pour étudier la vie, commence par tuer le vivant. La vraie philosophie n'est pas un tissu d'abstractions vides : elle jaillit spontanément du cœur d'un homme en chair et en os. Elle ne consiste pas en généralités sur l'être et sur la substance, ni en règles morales nécessairement inapplicables à la plupart des cas. Elle est le produit naturel d'une raison vivante et d'un cœur sensible : en un mot, la révélation de *ce qui est*, tel que cela est. Ce qui ne peut être compris, elle l'accepte franchement comme inintelligible. Elle renonce à vouloir tout expliquer, prétention orgueilleuse et absurde, qui couvre les philosophes de ridicule. « La vraie philosophie se moque de la philosophie. »

Les philosophes de profession, habitués à n'écrire que dans les formes traditionnelles, et selon les règles de leur méthode, étaient si loin de la manière passionnée, personnelle, presque lyrique, de Jacobi, qu'ils ne s'émurent pas de ses attaques. Ils ne le regardèrent pas comme un des leurs, mais plutôt comme un littérateur, dont les tirades enflammées n'exigeaient pas qu'on s'y arrêtât pour les réfuter. Seuls ceux qui étaient dans les mêmes sentiments que Jacobi, ceux qui partageaient son aversion contre la morale utilitaire, contre le rationalisme abstrait, contre la métaphysique froide et verbale, seuls les mystiques tels que Claudius et Hamann firent aussitôt accueil à Jacobi, comme à un allié précieux qui venait leur prêter main forte. Alors commencèrent, entre Hamann et Jacobi, des relations qui devaient devenir très étroites. Hamann avait fort goûté *Allwill*, et il avait fait part de sa satisfaction à Claudius. Il ne fut pas moins content de *Woldemar*. Mais il trouva quelque difficulté à bien comprendre cet ouvrage inachevé, et il s'adressa directement à l'auteur pour obtenir des éclaircissements. Jacobi lui répondit par une lettre qui est une véritable profession de foi. « La conscience que notre âme a de sa supériorité sur le corps, dont elle ne dépend point, malgré les

apparences » ; l'indignation contre le matérialisme plat et vulgaire ; le besoin de crier son mépris à « la philosophie de la boue, qui empoisonne notre temps » ; le désir de montrer que toute philosophie spéculative et démonstrative nous laisse au bord d'un abîme qu'elle est impuissante à franchir ; enfin, pour conclure, la conviction qu'il nous faut chercher ailleurs (c'est-à-dire dans la foi), l'espérance et le salut : voilà, dit Jacobi, pour peu qu'on y regarde, ce qu'on peut lire à chaque page d'*Allwill* et de *Woldemar.* » Il a moins écrit ces romans, ajoute-t-il, qu'ils ne se sont écrits tout seuls. Il a simplement tenu la plume, sous la poussée irrésistible des sentiments dont son cœur était plein, et qui ont dû, coûte que coûte, se trouver une issue au dehors [1].

II

C'est seulement en 1786, avec ses *Lettres sur la Doctrine de Spinoza*, que Jacobi s'imposa sans conteste à l'attention du public philosophique en Allemagne. Dans l'intervalle, il avait été cruellement éprouvé. Il avait vu mourir, en quelques mois, un fils de onze ans, qu'il adorait, et sa femme, dont la santé s'était épuisée à soigner l'enfant et à le pleurer. Lui-même, abattu par des coups si rudes, tomba gravement malade. Il ne se rétablit jamais tout à fait. Nous verrons désormais ses lettres pleines de doléances sur le mauvais état de sa santé. Des troubles nerveux, et surtout des maux d'yeux, lui rendaient le travail et la lecture extrêmement pénibles. Il ne se remaria point ; une de ses sœurs, restée fille, et qui vivait avec lui, prit le gouvernement de sa maison. Après les premiers mois de désespoir, il trouva quelque diversion à sa douleur dans un voyage qu'il fit à Weimar, où depuis longtemps Gœthe le pressait

1. SW, I, 365. Lettre du 16 juin 1783.

de venir. Il s'y rencontra avec son cher Claudius; il s'y lia aussi avec Herder, d'une amitié très chaude au début, mais qui ne fut jamais ni bien intime, ni bien durable. A des divergences d'opinions philosophiques s'ajoutèrent bientôt des froissements d'amour-propre. Jacobi et Herder étaient tous les deux trop « sensibles », et cette sensibilité n'allait point sans beaucoup de susceptibilité. Gœthe était moins irritable, et il opposait à la critique une indifférence sereine dont Jacobi s'émerveillait[1]. Dans ses relations avec Jacobi lui-même, pour éviter les froissements secrets et les récriminations sentimentales, Gœthe semble s'être fait une loi de ne pas lui cacher ce qu'il pense, quand il ne partage point ses opinions ou qu'il désapprouve sa conduite. Cette franchise parfois brutale préserva leur amitié beaucoup mieux que n'eussent fait les ménagements les plus adroits. Leur correspondance en est aussi plus intéressante. Nous y voyons, par exemple, Gœthe exposer sa façon personnelle de comprendre Spinoza, ou dire crûment sa pensée sur des gens comme Lavater[2], qu'il en était venu à mépriser, quoiqu'il le sût en excellents termes avec Jacobi.

Cependant les *Lettres sur la Doctrine de Spinoza* avaient jeté Jacobi en pleine mêlée philosophique. A cette attaque directe, Mendelssohn avait répondu, et ses amis de la *Bibliothèque Allemande Universelle* s'étaient joints à lui. Jacobi avait riposté. La polémique entre lui et la « clique de Berlin » n'avait pas tardé à devenir aigre et violente. Les meilleurs amis de Jacobi s'affligeaient de le voir engagé dans une querelle qui menaçait de s'éterniser, et où les injures peu à peu remplaçaient les raisons. En vain Jacobi s'efforce d'élever le débat en publiant son dialogue intitulé *David Hume ou Idéalisme et Réalisme* (1787). En vain il y corrige les intempérances de langage auxquelles il s'était laissé aller dans les *Lettres sur la Doctrine de Spinoza*. En vain, il

1. Roth, I, 205. Lettre à Wieland du 22 mars 1775.
2. *Briefwechsel zwischen Gœthe und Jacobi*, p. 164. Lettre de Gœthe du 7 juillet 1793. — Cf. p. 105, Lettre de Gœthe du 5 mai 1786.

essaye de préciser le sens qu'il donne au mot croyance, et de prendre nettement position entre Wolff, Hume et Kant. Comme il fait sans cesse appel à l'intuition immédiate, il persiste à attribuer à ses convictions la valeur de vérités certaines. L'ardeur de ses croyances lui en garantit trop facilement la légitimité. Elle lui suggère des sophismes que ses adversaires s'empressent de dénoncer, et que ses amis mêmes sont obligés de blâmer. L'impression qu'avaient produite d'abord les *Lettres sur la Doctrine de Spinoza* ne s'efface pas. Les rationalistes ne prêtent pas grande attention à l'effort que fait Jacobi pour donner à sa doctrine une forme vraiment philosophique. Ils continuent à le traiter de rêveur, de mystique, d'ennemi de la raison. Ils l'accusent même d'être affilié à quelqu'une des sociétés secrètes qui pullulaient alors en Allemagne, les unes cherchant à répandre les idées libérales, les autres, à les combattre, plusieurs de celles-ci sous la direction occulte des jésuites. Jacobi, dit-on, doit être un champion de ces derniers, ou du moins une de leurs dupes. Plus Jacobi proteste, plus ses adversaires, qui le sentent touché, redoublent leurs insinuations. Et ces criailleries n'auraient pas eu de fin, si les premiers grondements de la Révolution française n'étaient venus faire le silence dans l'Allemagne attentive.

On sait que les écrivains allemands, presque sans exception, célébrèrent d'abord la Révolution française comme une ère nouvelle dans la vie de l'humanité, comme un pas en avant sur le chemin de la vérité et de la justice. C'était une grande espérance qui se levait. C'était l'âme du siècle qui prenait corps. Mais beaucoup d'entre eux changèrent vite de sentiment. Beaucoup, comme Klopstock, eurent bientôt honte d'avoir chanté les louanges du peuple français, et d'avoir proclamé que la réunion des États-Généraux serait une date unique dans l'histoire. Jacobi fut un des premiers à augurer mal de l'avenir, et à estimer que la Révolution faisait fausse route. « Déjà au mois d'août 1789, écrit-il, j'avais cessé de me réjouir de la Révolution française, et depuis

lors mon découragement n'a fait qu'augmenter[1] ». Non qu'il jugeât la Révolution illégitime dans son principe, et mauvaise, si l'on peut dire, par définition. Il est au contraire fort bien disposé pour elle. Partisan du progrès politique[2], il trouve naturel et juste que l'ancien régime, trop lourd de privilèges et d'abus, disparaisse, et cède la place à des institutions mieux adaptées aux besoins nouveaux. Mais la méthode suivie par les révolutionnaires est absurde. Qu'attendre de gens qui ne reculent pas devant une rupture complète avec le passé de la nation, et qui affichent la prétention prodigieuse de recréer la France tout d'une pièce? Comment ce superbe mépris de la continuité historique échapperait-il au châtiment? Aussi, lorsque parurent, en octobre 1790, les *Réflexions sur la Révolution française*, de Burke, Jacobi s'en déclara ravi[3]. Il y retrouvait ses propres idées, mais exprimées avec une netteté et avec une force que lui-même n'eût pas su leur donner. Il est à croire que l'éloquence de Burke agit fortement sur l'imagination impressionnable de Jacobi, et l'entraîna à plus de sévérité dans ses jugements que ses principes ne l'auraient demandé. Les événements d'ailleurs se précipitaient. A la Constituante avait succédé la Législative, puis, presque aussitôt, la Convention. Je laisse à penser quels sentiments inspirèrent à Jacobi le Comité de Salut public, l'exécution de Louis XVI, et la Terreur.

Aussi bien, le contre-coup de la Révolution l'atteignait lui-même directement. La grande secousse qui allait bouleverser l'Allemagne ébranlait aussi une infinité de fortunes particulières : la sienne était du nombre. Les Français avaient envahi, puis évacué, puis réoccupé la vallée du Rhin. Toute la rive gauche leur était cédée par le traité de Bâle. Jacobi aurait pu, néanmoins, résider encore à Pempelfort. Il préféra se soustraire au voisinage des vainqueurs. Des amis le

1. Roth, II, p. 95. Lettre à Élise Reimarus du 6 août 1792.
2. Roth, II, 24. « Avec tout cela, je ne suis pas du tout antirévolutionnaire. » Lettre à Heyne du 19 avril 1790.
3. SW, III, 539. Cf. Zöppritz, I, 152. Lettre d'Alexandre de Humboldt à Jacobi, du 6 avril 1791.

pressaient de les rejoindre dans l'Allemagne du Nord. Il finit par y consentir, et dans cette contrée plate et monotone, qui ne ressemblait guère à l'aimable pays du Rhin, il passa dix longues années : tantôt à Wandsbeck, aux portes de Hambourg, près de son ami Claudius ; tantôt dans le Holstein, chez le comte Stolberg ou chez le comte Reventlov ; tantôt à Eutin, dans le Mecklembourg, où il pensa se fixer tout à fait, surtout après qu'il eut vendu son domaine de Pempelfort en 1795. Ce changement de résidence ne lui fut pas pénible comme un exil. Il avait retrouvé dans cette retraite une société assez semblable à celle qu'il aimait réunir à Pempelfort : des hommes de lettres, des philosophes, des femmes spirituelles et sensibles, d'aimables grands seigneurs. Joignez-y un contingent d'émigrés [1] qui avaient accepté leur nouvelle vie, et qui la prenaient gaiement. On jouait la comédie de salon, et Jacobi, qui pouvait presque passer pour un émigré, ne refusait pas de tenir un rôle dans le *Bon Père* de Florian [2]. La lecture, la correspondance, le travail occupaient ses loisirs. De cette période datent la *Lettre à Fichte* (1799) et l'*Essai sur la tentative de subordonner la Raison à l'Entendement*, qui parut en 1801 dans le *Journal Philosophique* de Reinhold.

Le long séjour de Jacobi dans l'Allemagne du Nord fut coupé par un voyage aux bords du Rhin, où l'un de ses fils avait racheté Pempelfort. Jacobi poussa jusqu'à Paris. Il ne paraît pas s'y être beaucoup plu. Présenté à Bonaparte, il ne vit dans le premier Consul que le « pillard en chef ». Le vol, l'immoralité, la violence, dit-il, sont tout le secret du gouvernement consulaire [3]. Fort bien accueilli partout, mis en relation avec nombre d'hommes de mérite, Jacobi se sent néanmoins peu de sympathie pour l'esprit français. A vrai dire, ce n'est pas tant l'esprit français qui le choque, que les

1. Entre autres Vanderbourg, qui fit une traduction de *Woldemar* (1796).
2. Roth, I, 197-8. Lettre à Schenk du 4 février 1795. — *Briefwechsel zwischen Gœthe und Jacobi*, p. 202-205. Lettre de Jacobi du 18 février 1795.
3. Zöppritz, I, 306. Lettre à Mme Reimarus du 4 février 1802.

mœurs nouvelles. Si, au lieu de venir à Paris en 1802, il eût fait ce voyage vingt ans plus tôt, tout donne à penser qu'il en eût été charmé. Mais les salons de l'ancien régime ont disparu, et Jacobi ne voit que la société du Consulat, terriblement mêlée ; c'est pour lui une déception, à laquelle il aurait dû s'attendre, mais qui n'en est pas moins vive. Il n'a guère d'éloges que pour le vieil abbé Morellet, qu'il s'imagine convertir à sa philosophie. Il espère qu'une revue antimatérialiste va se fonder à Paris, bien que, ajoute-il, la philosophie française, par tempérament, soit plutôt matérialiste, ou sinon, aille simplement au catholicisme. C'est « plus court, plus aisé, plus raisonnable[1] ». Il s'est enquis du philosophe mystique Saint-Martin. « Comme il vit fort retiré, et méprisé de tous les savants, théologiens, beaux-esprits et gens du monde de Paris, j'ai eu de la peine à le trouver. En prenant congé, il me dit : « Tout le monde vous avait dit que je suis fou. Vous avez vu, du moins, que je suis un fou heureux. J'ai cette insolence. Je pense, d'ailleurs, que s'il y a des fous à lier, il y en a aussi à délier, et je m'estime au nombre de ces derniers. » Il a juste mon âge, ajoute Jacobi, et voici à peu près dix ans qu'il s'est mis à apprendre l'allemand, uniquement afin de pouvoir lire Jacob Bœhme, qu'il traduit maintenant en français, et qu'il tient pour l'aigle des philosophes[2].

De retour à Eutin, Jacobi pensait bien y passer le reste de sa vie. Mais sa fortune, qui avait insensiblement diminué depuis qu'il avait quitté Pempelfort, se trouva tout à coup presque entièrement perdue, par la ruine d'une entreprise industrielle où elle était placée. Le coup était rude pour un homme de soixante ans, qui n'avait jamais connu la pauvreté, et qui avait généreusement soutenu de sa bourse plus d'un réfugié dans le besoin. Il lui fallait songer, comme il l'écrit à un ami, à trouver un petit endroit tranquille où il pût vivre avec le peu qui lui restait. Par bonheur, à ce

1. Zöppritz, I, 307-9. Lettre à Köppen, du 18 février 1802.
2. Roth, II, 310-311. Lettre à Jean-Paul, du 31 juillet 1802.

moment même, l'électeur de Bavière venait de réorganiser l'Académie à Munich. Il y fit offrir un siège à Jacobi, avec une pension fort convenable de 3,000 thalers. Quelques années auparavant, celui-ci eût refusé : force lui était maintenant d'accepter. Il n'eut pas à s'en repentir. Il retrouva à Munich son compatriote et ami Schenck, à qui il était redevable de l'offre généreuse de l'électeur. On lui témoigna les égards dus à sa réputation d'écrivain et de philosophe, et il se fit assez vite aux exigences, d'ailleurs légères, de sa nouvelle situation.

La vie de Munich lui parut même agréable, quoiqu'elle lui réservât de continuelles surprises. La Bavière, alliée de Napoléon, se montrait fière de cette glorieuse amitié. Ses plus braves officiers portaient avec orgueil la croix de la Légion d'honneur. « On ne se fait ailleurs aucune idée, écrit Jacobi, de ce qu'on appelle patriotisme en Bavière [1]. » Lui-même, comme Fichte, comme la plupart des Allemands du Nord, voyait en Napoléon un ennemi mortel, qui voulait l'anéantissement de l'Allemagne. « L'Empereur, écrit-il à Fr. Perthes, a de la défiance contre tout ce qui est allemand, contre notre philosophie, contre notre littérature... cela se voit à son édit sur les librairies [2] »... « Je crains que bientôt nous n'ayons plus de journaux du tout, plus d'écrivains, plus de lecteurs, plus de libraires. On nous dira que l'Alcoran, c'est-à-dire les feuilles officielles suffisent à notre instruction; on suivra en tout point les conseils de l'abbé de Castres [3]. » Et pourtant, malgré la guerre, malgré les impôts, malgré la police, Jacobi s'étonne comme on supporte facilement, en somme, et avec bonne humeur, la lourde alliance de Napoléon. Il y a bien un parti réactionnaire, ultramontain, vieux-bavarois, qui s'indigne des réformes entreprises par le ministre Montgelas, et qui espère tout bas une catastrophe : si l'on pouvait revenir au bon vieux temps et

1. Zöppritz, II, 48. Lettre à Voss, mars 1810.
2. Roth, II, 417-418. Lettre à Fr. Perthes du 25 janvier 1810.
3. Roth, II, 399. Lettre à C. V. du 24 décembre 1806.

au gouvernement des jésuites[1] ! Mais Jacobi, personnellement suspect à ce parti, en sa qualité de protestant, comprend que le remède serait pire que le mal. Il voudrait bien que l'Allemagne fût délivrée de Napoléon : il n'ose souhaiter de la voir aux mains de ses ennemis.

Après avoir occupé, en 1807, le fauteuil de la présidence à l'Académie, il pria le gouvernement bavarois de le dispenser à l'avenir de toute fonction active. Il vécut dès lors dans la retraite, toujours vif d'esprit, toujours affable et hospitalier, toujours ardent à la défense de ses convictions philosophiques. Avec l'âge, l'accent mystique et religieux devenait plus marqué. Jacobi continuait à entretenir un commerce de lettres avec tous ceux qui plus ou moins étroitement se rattachaient à lui : avec Jean-Paul Richter, son grand ami depuis 1798; avec Nicolovius, à Kœnigsberg; avec Stolberg, Dohm, Fries, Bouterwek, Köppen, Neeb, Jacobs, et avec les rares contemporains de sa jeunesse qui, comme Gœthe, survivaient encore. Son dernier ouvrage, *Des choses divines et de leur révélation*, sorte de testament philosophique (1811), dirigé contre Schelling, lui attira une réplique d'une violence extraordinaire. Ses amis prirent sa défense. Lui-même, qui sentait non pas ses convictions faiblir, mais ses forces décliner, employa ce qui lui restait de vigueur à donner une édition complète et définitive de ses œuvres[2]. La mort le surprit au milieu de ce travail, le 10 mars 1819.

III

La vie de Jacobi paraît toute simple et toute unie. Comparée cependant à celle des philosophes allemands con-

1. Zöppritz, II, 39 sqq.
2. Le premier volume avait paru en 1812 ; le second, avec une longue et importante introduction en 1815 ; le troisième en 1816. Le quatrième était sous presse lorsque Jacobi mourut.

temporains, elle a un caractère d'exception, et cette différence explique, au moins en partie, certains traits de la philosophie de Jacobi. Il n'a pas passé par la même école que les autres. Il n'a pas eu à apprendre, puis à désapprendre la lourde encyclopédie wolfienne, qui s'enseignait alors dans les universités d'Allemagne. Il n'a pas subi la discipline de la méthode déductive, qui peut-être n'eût pas été sans profit pour lui. Il est, dans une certaine mesure, autodidacte. Ce qu'il a appris, il a voulu l'apprendre. Il a cherché ses maîtres du côté où l'attirait la pente naturelle de son esprit, du côté des mystiques, des moralistes, et des métaphysiciens que des raisons morales ont conduits aux questions dernières. Ainsi, au lieu d'être l'élève d'un Baumgarten, d'un Crusius, ou d'un Martin Knutzen, au lieu de commencer, comme beaucoup de ses contemporains, par de fortes études de théologie dogmatique, Jacobi a subi de tout autres influences. Celle du piétisme d'abord, la première et la plus profonde : elle s'était emparée de l'âme de l'enfant, et elle resta chez l'homme fait la raison secrète de ses penchants et de ses antipathies. Puis ce furent les années de Genève, ce fut surtout, avec la connaissance superficielle de quelques sciences positives, l'étude approfondie des moralistes français, et la fréquentation des amis de Rousseau. Ajoutez enfin, après le retour de Jacobi en Allemagne, son goût passionné pour l'économie politique, son passage dans la carrière administrative, et ses efforts pour mettre en pratique les principes de Quesnay, de Smith et de Turgot. La vie des philosophes allemands était alors presque exclusivement universitaire, ou du moins livresque. Bien peu, parmi eux, avaient acquis, comme Jacobi, l'expérience des affaires, et senti le contact de la réalité politique.

Autre différence : Jacobi n'est pas du métier. Ce n'est pas un « professionnel », au sens strict du mot. Il est devenu philosophe par vocation pure, et parce qu'il s'est senti comme obligé de défendre publiquement ses convictions ; mais il n'a jamais dû se préoccuper d'un grade ou d'une place

à obtenir. Il n'a jamais appartenu à une université allemande, ni comme étudiant, ni comme maître. Il n'a donc pas eu à enseigner, c'est-à-dire à systématiser ses idées sous une forme immédiatement assimilable. Surtout il a échappé à ce qu'on peut appeler l'uniforme du corps, à la tournure d'esprit et de style que l'on prend insensiblement, et qu'il est si difficile d'éviter, lorsqu'en écrivant on songe, sans le vouloir, au collègue qui vous lira. Il est souvent fort malaisé de ne pas accepter simplement les questions dans les termes où on les trouve posées, de ne pas les traiter selon la méthode traditionnelle, de ne pas donner enfin au public la tentation de s'en désintéresser. Les circonstances particulières où Jacobi était placé le préservèrent de ce danger. S'il est vrai, selon la fine remarque de George Eliot, qu'un auteur ou un artiste transporte partout avec lui son auditoire familier, Jacobi, en écrivant, devait voir autour de lui, non pas des étudiants rangés sur des bancs et prenant des notes sous la dictée, mais les hôtes aimables et choisis qu'il savait attirer à Pempelfort. Sa mémoire évoquait sans doute ces discussions brillantes sur des sujets de philosophie et de morale, où des femmes comme la Lucie d'*Allwill*, comme l'Henriette de *Woldemar*, apportaient leur finesse et leur grâce un peu précieuses.

Cela même était une nouveauté : car les philosophes du temps, en Allemagne, ne prenaient guère le soin de donner un tour littéraire à leur pensée. Mendelssohn, il est vrai, n'écrit pas sans charme ni sans élégance ; mais il n'hésite pas à employer la pesante terminologie des Wolfiens. Kant, agréable et clair, paraît-il, lorsqu'il parlait, avoue lui-même que la *Critique de la Raison pure* a été écrite en quelques mois, vite et mal. Mais Jacobi, qui veut persuader, se préoccupe de plaire. Souvent, il faut le reconnaître, la précision en souffre. Il aime à tourner et à retourner sa pensée, jusqu'à ce qu'il en trouve une formule saisissante. Il ne voit pas toujours que cette formule s'accorde mal avec une autre qu'il vient d'énoncer tout à l'heure. En revanche, il a du

mouvement, de l'éclat, des trouvailles de style : il se fait lire. Il rend accessibles, et même attrayantes, des questions qui semblaient ne s'adresser qu'à un public spécial et restreint. Il se flatte que ces lecteurs nouveaux seront pour lui, et lui assureront le succès dans sa lutte contre le dogmatisme traditionnel. Quiconque se croit novateur en appelle volontiers des juges ordinaires au tribunal de l'opinion.

Jacobi a expliqué lui-même, avec une parfaite clarté, quels sont le point de départ, la méthode et l'esprit général de sa philosophie. Il l'a dit non pas une fois, mais cent fois. Là-dessus, l'*Introduction* au second volume de ses *Œuvres complètes,* qui est de 1817, s'exprime exactement comme le roman philosophique *Allwill,* qui l'avait précédée de quarante ans. La pensée n'a pas varié, ou, pour mieux dire, la même âme toujours inspire la doctrine. Jacobi n'a jamais prétendu être de ces penseurs qu'anime un zèle purement spéculatif, et que le seul besoin de savoir tourmente. Capables de l'effort le plus énergique et le plus persévérant dans la poursuite du vrai, indifférents d'ailleurs aux conséquences pratiques qui peuvent résulter de leurs théories, pourvu que leur raison se satisfasse, le reste leur importe peu. Jacobi confesse qu'il n'appartient pas à cette famille d'esprits. « L'enthousiasme logique » n'est pas son fait. Il le sait, et il ne s'en afflige pas : car l' « enthousiasme logique » lui paraît inquiétant, et très propre à causer les plus dangereuses erreurs. Quant à lui, c'est bien aussi à la vérité qu'il aspire : mais cette vérité qu'il cherche ne lui est pas inconnue. Il en a le sentiment ou, selon sa propre expression, le « pressentiment » dans son cœur. La philosophie qui rendra le mieux compte de cet « instinct » prophétique et infaillible sera la vraie. Toutes celles qui le démentiraient ou le dénatureraient sont fausses.

Jacobi ne court donc pas risque de s'égarer. Il ne marche pas vers un but encore ignoré : ce but est fixé d'avance. « L'auteur, est-il dit dans la préface d'*Allwill*, est un homme qui, dès sa plus tendre jeunesse, dès son enfance même,

avait fort à cœur que son âme ne fût pas une propriété de son sang, un souffle périssable... La vie de l'homme ne s'expliquait pour lui que par l'amour de Dieu... Justifier cet amour, voilà à quoi tendaient toutes ses pensées et toutes ses réflexions. Ce fut uniquement le désir de recevoir plus de lumière sur cet objet qui le poussa vers la science avec une ardeur qu'aucun obstacle ne rebuta..... [1] » Dans l'*Introduction* de 1817, Jacobi parle des « promesses » qui étaient dans son âme, avant qu'il s'adonnât à la réflexion philosophique. « Je partis de ces promesses, et je n'étais pas indifférent aux résultats que mes recherches pouvaient me donner... J'accepte donc le reproche, si c'en est un, de ne pas estimer ni aimer par dessus tout la connaissance et la science *comme telles* : je les aime, estime et recherche uniquement en vue d'un certain contenu, qu'elles doivent posséder pour avoir à mes yeux une valeur incomparable [2]. » En d'autres termes, qui sont encore les siens, Jacobi ne cherche pas *la* vérité, sans préférence secrète, sans idée arrêtée, comme le savant prêt à s'incliner devant l'expérience. Il cherche *sa* vérité, la vérité qu'il lui faut, celle qu'exigent impérieusement les tendances profondes de sa nature. Il n'admet pas que la philosophie puisse aboutir à des conclusions qui le réduiraient à l'incrédulité et au désespoir, et qui ne lui laisseraient rien à attendre dans ce monde ni dans l'autre. Car ces conclusions ne peuvent pas être « la vérité ». Une révélation intime nous assure dès à présent du contraire.

Si donc Jacobi est philosophe, c'est dans un dessein bien établi d'avance. Il veut « s'expliquer à lui-même sa propre nature ». Mais non dans le sens où l'on interprète d'ordinaire le Γνῶθι σεαυτόν. Se connaître soi-même peut être la devise de la recherche philosophique la plus désintéressée, conduire droit au *Cogito* de Descartes, et de là à la *Critique de la Raison pure* de Kant. Telle n'est pas la pensée de Jacobi.

1. Préface écrite pour l'édition de 1792. SW, I, p. XI.
2. SW, IV, p. XIV, XV.

« C'est sur un point spécial, dit-il lui-même, que je voulais plus de lumière, c'est sur ma dévotion innée à un Dieu inconnu. » — « Mon cas, ajoute-t-il, est commun à tous ceux pour qui leur philosophie est en même temps leur religion, . . . qui ne cherchent pas la vérité en général, — une chimère, comme l'existence en général, comme la réalité en général, — mais une vérité déterminée qui satisfasse l'esprit et le cœur. Et si c'est là une philosophie personnelle, je consens que la mienne en porte le nom [1]. »

Ainsi le point de départ de Jacobi se trouve dans certaines « semences de vérité », qui sont naturellement en son cœur. Il est convaincu, sans en avoir la preuve, que Dieu existe, et qu'il est bon ; que l'âme est distincte de la matière et qu'elle ne peut périr ; qu'elle est libre enfin, et qu'elle échappe (comment? nous l'ignorons) à la nécessité du mécanisme universel. La philosophie a pour objet de réfléchir sur ces certitudes spontanées. Mais à condition, cela s'entend, de ne pas les détruire en les analysant. Le rôle de la philosophie se borne exactement à mettre en lumière, « dans la mesure où notre esprit en est capable », le mystère de notre nature. L'effort n'est pas au-dessus de nos forces, puisque nous nous apercevons qu'il y a là un mystère. Mais il ne se peut pas qu'une telle réflexion nous conduise à nier Dieu, l'âme et la liberté. En un mot, cette philosophie de la croyance sait, en commençant, par quoi elle conclura : elle sait surtout par quoi elle ne veut pas conclure.

Jacobi ne prend cependant pas pour devise, comme les scolastiques : *Fides quærens intellectum.* Il en prendrait plutôt une opposée. Car, loin de promettre l'explication des rapports de l'être infini aux êtres finis, il va établir, au contraire, que ces rapports sont inintelligibles. L'essence de Dieu, selon lui, est aussi incompréhensible que son existence est certaine. Tout système de métaphysique est, non pas une traduction, mais une trahison de la vérité ab-

1. SW, IV, p. XVI, XVII.

solue. D'autre part, si Jacobi pose la croyance à la base de sa philosophie, il s'agit pour lui, non de la foi en une révélation surnaturelle et historique, mais d'une croyance spontanée qui se manifeste dans toute âme humaine, et qui ne se sépare point de la raison. Chrétien et philosophe, Jacobi se flatte d'être aussi indépendant comme philosophe que fidèle comme chrétien. Sa doctrine et sa religion s'accordent parce qu'elles doivent s'accorder, et non par le sacrifice de l'une ni de l'autre. S'il rejette *a priori* une prétendue science qui lui ravirait des convictions plus chères que sa vie, il ne repousse pas moins l'idée de demander au dogme le fondement de sa philosophie. On peut combattre le fatalisme et l'athéisme, et demeurer philosophe. On ne l'est même qu'à ce prix, dit Jacobi : ce sera la pensée maîtresse de sa doctrine.

CHAPITRE II

JACOBI ET LA PHILOSOPHIE « DES LUMIÈRES »

I

Après les trois années décisives qu'il avait passées à Genève, Jacobi avait pris pleine conscience de ses goûts et de ses aptitudes. Adolescent timide lorsqu'il avait quitté l'Allemagne, il y revenait homme, confiant en lui-même, et prêt à combattre pour ses convictions avec l'ardeur de ses vingt ans. Il croyait que les questions dernières de la métaphysique et de la morale allaient prêter à des débats passionnés. Mais, à son vif désappointement, il dut reconnaître que fort peu de ses compatriotes, même parmi les philosophes, prenaient autant d'intérêt que lui à ces problèmes. La métaphysique passait alors en Allemagne par une période de dépression, et, si l'on peut dire, par une crise d'indifférence. Sans doute on enseignait la philosophie de Wolff, et Wolff lui-même, comme on sait, n'avait guère fait que systématiser la doctrine de son maître Leibniz. Mais, — par l'effet d'une loi qui s'est souvent vérifiée dans l'histoire de la philosophie, — à peine Leibniz mort, le sens métaphysique s'était rapidement affaibli chez ses successeurs. A la seconde génération, le leibnizianisme avait subi une étrange dégénérescence. La lettre y avait étouffé l'esprit. D'épais manuels de logique, d'ontologie, de morale, résolvaient les problèmes d'une façon presque mécanique, au moyen de défini-

tions, d'axiomes et de théorèmes, lourd appareil d'où la vie s'était retirée. Aussi peut-on dire que cette doctrine, bien que dominant sans rivale dans les universités (assez peu estimées du reste à cette époque), ne comptait pas pour beaucoup dans le mouvement des esprits. On ne s'intéressait plus guère à ce dogmatisme pédantesque. On l'acceptait, mais passivement. La faveur du public était ailleurs.

Sa curiosité, en effet, allait toute aux idées nouvelles qui arrivaient de France et d'Angleterre. Jamais la pensée allemande n'a été plus ouverte et plus docile aux suggestions du dehors qu'en ce milieu du xviiie siècle. Tout ouvrage de quelque valeur qui paraît à l'étranger est aussitôt signalé, analysé, commenté dans les revues. Il y est traduit au besoin, au moins par larges extraits; et cela, sans préjudice des auteurs plus anciens. Ainsi, pour ne parler que des Anglais, on connaît Hobbes, plus lu en ce temps-là que nous ne l'imaginons aujourd'hui. On est familier avec Locke, le philosophe favori du siècle sur le continent. Mais surtout on sympathise avec les successeurs de Locke, avec les moralistes et les déistes qui procèdent de lui plus ou moins directement : avec les Shaftesbury, les Bolingbroke, les Butler, les Hutcheson, les Ferguson, etc. Leur influence en Allemagne a été grande, et évidemment disproportionnée à l'originalité de leur pensée, qui est médiocre. Pour expliquer leur surprenant succès, il faut se reporter un instant aux dispositions particulières où se trouvait alors le public.

On sait que la révolution cartésienne, définitivement victorieuse en France, au moins depuis la fin du xviie siècle, n'avait pas eu en Allemagne un succès aussi complet. Ici la tradition de l'école n'avait jamais été brisée. Leibniz, conservateur autant que novateur, n'avait pas rompu sans retour avec elle. Au contraire, il l'avait rejointe par-dessus le cartésianisme. La tendance maîtresse de son esprit allait à réunir après avoir séparé. Il n'avait pas, comme Descartes, « mis à part » les vérités de la religion. Au lieu de travailler à la « laïcisation » définitive de la philosophie, il

s'était plu à insister sur les rapports et sur la concordance possible de la raison et de la foi. De même, mais avec une ouverture d'esprit incomparablement moindre, Wolff et ses successeurs avaient professé un rationalisme pieux, et réclamé, à l'égard de la théologie, une indépendance très respectueuse. Ils insistaient, avec autant de force que Descartes, sur la nécessité d'une méthode purement rationnelle en philosophie : mais cette méthode leur servait à démontrer une métaphysique en parfait accord avec les enseignements de la religion.

De là l'excellent accueil que les rationalistes allemands firent aux déistes anglais. Ils retrouvaient chez eux leurs propres sentiments et leurs propres idées, mais exprimées avec plus d'éclat et d'éloquence. Beaucoup de ces déistes furent traduits et se répandirent un peu partout en Allemagne. C'est même sous ce couvert que la libre pensée put faire des progrès assez rapides, sans soulever d'opposition trop vive. Qu'enseignaient en effet ces déistes? Que la raison humaine, quand elle cherche une explication d'elle-même et du monde, s'élève spontanément à Dieu. Les âmes pieuses et les défenseurs de la foi n'avaient donc, semblait-il, aucun motif de s'alarmer. Et pourtant, en reconnaissant la compétence de la raison, lorsqu'elle concluait comme eux, ne s'enlevaient-ils pas le droit de contester cette compétence, si quelque jour on la faisait conclure contre eux ? L'affranchissement s'accomplissait ainsi peu à peu, par une sorte d'artifice innocent, peut-être même inconscient. La philosophie profitait de l'accord de la religion naturelle avec les vérités révélées : au lieu d'emporter son indépendance de haute lutte, elle l'obtenait de bonne grâce. Elle semblait une auxiliaire, non une adversaire de la foi. Beaucoup de théologiens, gagnés à l'esprit du siècle, ne songèrent pas à combattre ce mouvement des esprits. Ils ne voyaient point de mal à être déistes du point de vue de la raison, puisqu'ils n'en restaient pas moins fidèles aux formules de leur confession religieuse. Un petit nombre seulement, plus conserva-

teur sinon plus clairvoyant, s'inquiétait, pour l'avenir, du progrès de la libre pensée. Mais leur opposition timide, et qui ne se sentait pas soutenue par l'opinion, n'arrêta pas la vogue du déisme anglais, dont je ne puis dire ce qui plaisait le mieux à l'esprit allemand de ce temps-là : la liberté qu'il réclamait pour la raison, ou l'usage discret qu'il en faisait.

Avec le temps, cependant, les conséquences du rationalisme apparaissent et peu à peu se développent. Insensiblement la « religion » s'oppose aux « religions ». On essaye, comme fera Rousseau dans la *Profession de foi du Vicaire savoyard,* de dégager, hors des religions historiques, l'essence d'une religion naturelle et spontanée. On reste spiritualiste, déiste, et même religieux : mais on maudit le fanatisme, la superstition et l'intolérance, causes de tant de malheurs et de crimes. On s'enthousiasme pour les idées de progrès et d'humanité. On travaille à dissiper les préjugés qui séparent les nations. Le patriotisme passe pour un reste de barbarie, et le cosmopolitisme devient l'honneur des esprits éclairés.

A l'influence des philosophes anglais se mêle ici, comme on sait, celle des français. Toutefois elle ne s'exerce pas précisément dans le même sens. Les philosophes français contribuent bien, eux aussi, à répandre en Allemagne les idées de tolérance religieuse, de justice sociale, de droit naturel et de progrès politique. Mais ils ne vont pas tout à fait à la même classe de lecteurs. Les déistes anglais, pour la plupart moralistes et prédicateurs, répondaient exactement aux sentiments de la classe moyenne qui se reformait alors en Allemagne, pieuse, industrieuse et instruite : telles ces familles de pasteurs, qui ont donné tant d'hommes distingués à l'Allemagne dans la seconde moitié du XVIII[e] siècle. Une place d'honneur était réservée dans chaque bibliothèque à des ouvrages dont la sage liberté n'excluait pas l'onction. Mais le libertinage, mais l'ironie se jouant des choses sacrées, mais la dialectique sceptique et agressive ne pouvaient qu'inspirer à ces lecteurs un vif sentiment de répulsion. Or

n'était-ce pas ce que leur offraient, sous mille formes, avec une verve et une malice inépuisables, les plus grands écrivains français du temps, ceux dont Frédéric II faisait ses délices, ceux qu'idolâtrait comme lui le beau monde en Allemagne? Partout on lit et on admire Voltaire. Mais autant il est aimé des gens de qualité, qui affectent d'être incrédules, et qui applaudissent à ses farces les plus osées, autant il irrite la classe moyenne, que révoltent son irrévérence gouailleuse, ses plaisanteries cyniques, et surtout son acharnement à tourner la religion en ridicule.

Nous n'avons pas ici à rechercher pourquoi la libre pensée, qui en France a été l'ennemie déclarée de l'église catholique, n'en est jamais venue en Allemagne à une rupture ouverte avec les confessions protestantes. Toujours est-il que l'influence de Voltaire dans ce pays, ces réserves faites, n'en a pas moins été considérable. Outre le prestige de son esprit et de son style, outre l'éclat prodigieux de sa royauté littéraire, il y avait dans son œuvre une part de générosité active qui lui valut bien des admirateurs. Il avait fait maintes fois un noble usage de sa puissance. On l'aimait, malgré tout, pour son amour de l'humanité, pour sa passion de justice, pour sa haine de l'oppression et de la force brutale [1].

Même sympathie plus ou moins mélangée pour les autres « philosophes » français, pour Montesquieu, pour Diderot, et presque sans mélange pour Rousseau qui, selon l'heureuse expression de M. du Bois-Reymond, fut accueilli par l'Allemagne comme un autre Christophe Colomb, révélateur d'un monde nouveau. Il n'est pas d'écrivain étranger qu'elle ait autant aimé, ni si vite : elle aurait tant voulu le revendiquer pour sien! *Utinam ex nostris esset!* Ce fut un cri unanime. Lorsque Herder disait, ou à peu près, que Rousseau s'était trompé en naissant à Genève, il traduisait le sentiment général. Toutefois cet enthousiasme pour Rousseau (remarquable surtout chez la jeunesse avide de nou-

1. Remarquez d'ailleurs que, sans doute sous l'influence de Locke et de Newton, Voltaire était resté déiste.

veautés), ne doit pas nous dissimuler l'action qu'exerçaient de leur côté les moralistes de l'intérêt. D'Holbach, Helvetius, les encyclopédistes étaient très lus et très goûtés. Helvetius en particulier avait eu un succès extraordinaire. Pour une partie au moins du public, la morale de l'intérêt était chose définitive, si bien prouvée, si évidente, qu'il n'y avait pas à la remettre en question.

Imaginez une fusion imparfaite de ces éléments disparates, venus successivement d'un peu partout, de Locke et de Wolff, de Shaftesbury et de Voltaire, d'Helvetius et de Rousseau : ainsi s'était formée une doctrine composite qui n'avait de net que ses tendances, franchement libérales. Elle s'appelait elle-même « philosophie des lumières » (*Aufklärung*), par allusion aux ténèbres de l'ignorance et de la superstition. On lui donne aussi le nom « de philosophie populaire ». C'est une doctrine de vulgarisation ; elle n'a pas échappé aux défauts de ce genre, et l'histoire la traite avec un dédain qui n'est pas immérité. L'originalité est ce qui manque le plus à cet éclectisme. Il est vrai, la « philosophie populaire » n'a imaginé, n'a même renouvelé aucune grande hypothèse. Elle n'a pas su poser sous une forme nouvelle les problèmes fondamentaux de la philosophie. Assurément, entre Leibniz et Kant, les Mendelssohn, les Baumgarten, les Garve, les Lambert, font piètre figure. Pourtant ces esprits médiocres ont rendu des services, modestes il est vrai, mais qu'il serait injuste de méconnaître. Leur philosophie de la saine raison, un peu terre à terre, libérale et bornée à la fois, venait à son heure. Honnête champion de l'esprit nouveau, elle lutta contre les traditions surannées, contre les préjugés invétérés, contre les obstacles qui s'opposaient au progrès scientifique et social. Revendiquer le droit de la raison à être maîtresse sur son domaine comme la foi sur le sien ; repousser la méthode d'autorité en philosophie et dans les sciences morales ; affirmer l'égalité naturelle de tous les hommes et combattre sans relâche le préjugé de la naissance ; réclamer la liberté de conscience ; célébrer les bien-

faits de la science et chercher à instruire la masse du peuple ignorant : tout cela n'exigeait pas les efforts d'un puissant génie. Tout cela n'était pas nouveau. Cependant, dans les conditions où se trouvait l'Allemagne, la tâche était encore utile et méritoire.

Mais, cette besogne une fois accomplie, la philosophie populaire n'avait plus de raison d'être. Mieux elle avait réussi, plus sûrement elle était condamnée à disparaître, avec les abus et les préjugés dont elle avait triomphé. C'est un sort commun aux doctrines que n'a pas animées la recherche désintéressée du vrai. Il leur est difficile de survivre aux circonstances qui les ont suscitées. Souvent même, pour prix de leurs services, elles ne recueillent que dédain et ironie. S'obstinent-elles à ne pas mourir, elles irritent : on les trouve encombrantes et nuisibles. Ainsi la génération nouvelle en Allemagne, celle de Gœthe, de Jacobi, de Herder, de Klinger, celle qui s'enthousiasmait pour Spinoza et pour Rousseau, ne comprenait même plus l'utilité qu'avait pu avoir la philosophie populaire. Uniquement sensibles à ses défauts, ils la jugeaient avec une sévérité qui allait jusqu'à l'ingratitude. Etait-ce bien une philosophie, cet éclectisme à la fois raide et étriqué, banal et sans profondeur? A peine sur quelques points spéciaux de psychologie et de morale (théorie des sentiments, esthétique, rapports de l'état et de l'église), avait-il conservé quelque reste d'activité originale. Mais les grands problèmes philosophiques, ceux qui s'imposent d'abord à la pensée et à la conscience humaines, la philosophie populaire avait continué, par habitude, à en répéter des solutions toutes faites : elle en avait perdu le sens.

Encore si elle avait gardé, à défaut de vigueur et de fécondité, l'attitude modeste qui lui aurait si bien convenu ! Mais point : elle avait le ton tranchant et l'allure dominatrice. Impatiente de toute critique, elle était, comme il arrive toujours, d'autant plus agressive et intransigeante qu'elle comprenait moins de choses. L'étroitesse même de son esprit l'enfermait dans la certitude de son infaillibilité.

Et comme cette disposition n'était pas tempérée par la connaissance et par le respect de l'histoire, il arriva que ces apôtres de la tolérance se montrèrent intolérants à leur tour. Ils prétendirent, au nom de la « saine raison », établir une sorte d'orthodoxie philosophique. Mais ils n'étaient pas de taille à y réussir. Leur doctrine n'avait point les dehors incomparables que donnait en France à l'Encyclopédie le talent des Diderot et des d'Alembert. Elle était loin, aussi, d'en avoir l'intérêt et la valeur. Leur faiblesse, leur médiocrité furent vite percées à jour. Bien avant que la *Critique de la Raison pure* n'eût paru, le prestige de la philosophie « des lumières » avait subi d'irréparables atteintes.

Jacobi fut un de ses premiers et de ses plus ardents ennemis. Tout, de cette doctrine, devait lui déplaire : ce qu'elle disait comme ce qu'elle ne disait pas. Il ne lui pardonne pas sa pauvreté métaphysique et sa façon d'expliquer le réel par un déroulement mécanique de formules abstraites. Il hait aussi ce ton pédantesque et autoritaire, cette confiance aveugle dans la méthode déductive, et surtout la prétention de posséder et d'imposer la vérité presque sans s'y intéresser, comme si elle était extérieure à l'âme. Avec une surprise, avec une indignation évidemment sincères, Jacobi se demande quel peut bien être l'état d'esprit de pareils philosophes, lui pour qui la philosophie est la vie même de sa conscience. Comment peuvent-ils ne voir de difficulté nulle part, quand le mystère est partout? Leur « saine raison » est-elle donc aveugle au point de ne pas sentir que leurs formules sont creuses, et que leur sagesse est purement verbale? Plutôt pas de philosophie du tout qu'une telle philosophie, qui en profane le nom et en usurpe la place ! Frémissant d'enthousiasme juvénile, tout plein encore des leçons de ses maîtres préférés, de Pascal, de Fénelon et de Rousseau, Jacobi ne sait pas ce qu'il doit juger le plus odieux : la platitude de la philosophie populaire, ou son infatuation dogmatique. Il en attaque l'origine et les tendances, l'ensemble et le détail, la méthode et les résultats. A un système qui n'at-

teint pas le réel, il va opposer une philosophie du réel qui ne sera pas un système.

II

Quel est l'objet de la philosophie? — Manifester, dévoiler, faire apparaître « ce qui est »[1]. Or, dit Jacobi, nous n'atteignons jamais « ce qui est » que par le sentiment ou par l'intuition immédiate. Par le raisonnement, par la connaissance médiate, nous ne faisons que nous en éloigner. Plus nous procédons par déduction, plus nous nous enfonçons dans l'abstrait. La philosophie populaire fait donc précisément le contraire de ce qu'exigerait la bonne méthode. Elle s'imagine atteindre « ce qui est » par le mécanisme de la démonstration logique. Elle ne s'aperçoit pas que ce mécanisme ne produit rien de lui-même, et qu'au bout des opérations les plus rigoureusement déductives, on retrouve ce que l'on avait mis dans les prémisses, mais rien davantage. L'entendement discursif présuppose toujours des données qu'il élabore. C'est un moulin qui tourne à vide quand on n'y verse pas de grain. Ces philosophes si affranchis de préjugés ont eu la superstition de la preuve logique. Ils ne se sont pas demandé si des procédés de démonstration excellents pour la science mathématique s'appliquaient aussi bien à la philosophie. De là le contre-sens perpétuel de leur méthode : de là aussi l'indigence de leur doctrine, qui s'est fermé à elle-même la source profonde, la source immédiate du vrai, l'intuition. Pour ne rien dire encore de leur morale, tout artificielle et sophistique, et qui veut ignorer les mouvements les plus naturels du cœur humain, quelle idée nous donnent-ils de Dieu? Leur pâle et incertain déisme recule devant une conception franchement anthropomorphique. Leur Dieu, froide abstraction, est impuissant à toucher l'âme, et à remplir

1. SW, IV, 72; I, 364. Lettre à Hamann du 16 juin 1783.

le sentiment qu'elle a du divin. Ils se vantent de prouver l'existence de Dieu par des arguments tirés de la seule raison : mais que valent ces arguments? Jacobi raconte qu'à son retour de Genève, quand il se mit au courant de la philosophie allemande de son temps, il étudia dans Wolff les preuves de l'existence de Dieu. Il en fut mal satisfait, sans oser se l'avouer à lui-même. Il craignait d'avoir mal compris. Mais, bientôt après, l'opuscule de Kant sur *La seule preuve possible de l'existence de Dieu* (1763) lui tombait entre les mains, et il y trouvait la confirmation de ses doutes[1]. Donc, conclut Jacobi, je n'avais pas tort de me défier du dogmatisme rationaliste de Mendelssohn. Il est vain de chercher Dieu dans la conclusion d'un syllogisme. Dieu n'est pas accessible à notre entendement ; c'est à notre cœur qu'il se révèle.

Ainsi des autres problèmes de la métaphysique : la philosophie populaire y commet la même faute de méthode. L'homme est libre ; rien n'est plus certain, mais aussi rien n'est plus mystérieux. La liberté se sent et ne se prouve pas. Comment se démontrerait-elle ? Il faudrait pour cela qu'elle entrât dans l'enchaînement naturel des phénomènes, et qu'elle tombât, par conséquent, sous la nécessité des lois. Si donc le philosophe doit expliquer et prouver la liberté, autant dire qu'il a pris parti d'avance contre elle et pour le fatalisme. Il y a donc une erreur radicale au fond de l'idée que la philosophie « des lumières » s'est faite de la certitude, de la science, et de la philosophie. Elle a trop donné à l'entendement et à la raison abstraite. Elle n'a pas tenu compte des sentiments irrésistibles, des tendances profondes comme des instincts, des besoins essentiels qui font l'homme réel et vivant. Besoin de savoir, sans doute, mais aussi besoin de croire ; besoin de jouir, il est vrai, mais aussi besoin de se dévouer, d'espérer et d'aimer. A une métaphysique sèche et superficielle correspond une psychologie inexacte et tron-

1. SW, II, 183-190.

quée. Ces philosophes ne connaissent qu'un « être humain » vague et abstrait, sans caractéristique individuelle et sans liaison intime avec la source divine de l'être. Il reste aussi peu, dans leur doctrine, de l'homme réel que du Dieu vivant.

Nous retrouverons plus loin, et plus en détail, ces griefs de Jacobi contre la « philosophie populaire » ; mais on voit dès à présent quel en sera le plus grave. Jacobi s'indigne que l'on substitue à la religion révélée une religion purement rationnelle : « Je vous demande seulement, dit-il à ses adversaires, quelque indulgence pour ceux qui, comme moi, ne savent pas se tirer d'affaire sans une religion positive. Notre faute consiste à ne pas comprendre comment une religion de la pure raison pourrait être une religion raisonnable. Car la raison véritable reconnaît ses limites. . . Elle se rend compte qu'elle ne peut pas produire une connaissance de Dieu, du monde et de nous-même, telle que l'exige cette relation qui seule peut être appelée religion. Les convictions de la raison pure sont extrêmement imparfaites, et jamais, à elles seules, elles n'ont pu constituer une religion. Partout où un enseignement plus haut n'est pas venu s'y ajouter, le pressentiment de Dieu et de l'immortalité de l'âme que la raison nous donne a dégénéré en idolâtrie et en superstition. C'est pourquoi nous sommes obligés de considérer votre soi-disant religion de la raison comme une rêverie philosophique, et de tenir pour certain, en nous fondant sur la raison et sur une analyse qui ne s'est jamais démentie, que, quand vous vous réveillerez, vous vous trouverez en un endroit où vous ne vous attendriez pas à être [1]. »

Détachée du surnaturel, la religion tend rapidement à prendre le caractère d'une institution humaine. Bientôt, de chute en chute, elle finit par devenir un *instrumentum regni*. Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer. L'autel soutient

1. SW, II, 480. Lettre à Schlosser du 8 décembre 1787.

le trône, à charge de revanche. Ce qu'il y a de plus sublime dans l'âme de l'homme est ravalé à un rôle de grande utilité. Cette façon de tolérer la religion comme une sorte de sauvegarde sociale était courante parmi les contemporains et les admirateurs de Frédéric II. Jacobi en est outré. « Qu'est-ce que votre Dieu, s'écrie-t-il, à vous qui avez sans cesse à la bouche, et qui professez ouvertement que la religion, c'est-à-dire la connaissance et l'adoration de Dieu, ne doit servir que de moyen, et n'est une fin que pour les faibles d'esprit et pour les fanatiques ? En fin de compte, ce sont seulement les besoins physiques, la chair, et une sage économie de ses désirs et de ses passions, qui font le secret de votre philosophie si vantée de la saine raison. La religion, comme il convient, est subordonnée à cette sage économie et mise à son service. Elle peut s'estimer heureuse d'avoir encore cet usage. Si jamais il devient possible d'assurer la paix sociale en se passant du nom de Dieu... adieu alors ce misérable palliatif de notre ignorance et de notre maladresse ; adieu ce meuble encombrant qui tient de la place et qui ne sert à rien [1] ! »

La passion parle là toute pure. Nous saisissons sur le vif le sentiment qui dicte à Jacobi ses plus fougueuses invectives contre les philosophes, et qui va amener une réaction contre un des grands courants du dix-huitième siècle. Ce que Jacobi déplore avant tout, c'est l'affaiblissement du sentiment religieux. Il juge odieuse et criminelle la philosophie qui travaille à l'abolir. Peu importent les marques de respect extérieur et hypocrite que des philosophes prudents témoignent encore à la religion positive. Leur œuvre est foncièrement mauvaise. Ce siècle si fier de ses lumières et du progrès de la civilisation porte en lui un germe de mort. En avilissant la foi, il dégrade l'homme ; en la détruisant, il le déshumanise. Le déisme, comme l'entendent la plupart des philosophes, n'est qu'une transition rapide de la foi à l'incrédulité [2].

1. SW[2], IV, 245-6. Cf. II, 427.
2. Zöppritz, I, 80-81. Lettre à Buchholz du 19 mai 1786

Jacobi soutient contre eux que la religion est innée à l'homme, c'est-à-dire que l'homme en trouve, dans son cœur, la révélation spontanée. S'il est lui-même chrétien, c'est que seule la religion du Christ répond pleinement à l'énigme de la nature humaine. Il la défendra donc, et du point de vue de la philosophie même : il demandera à quel titre la « saine raison » refuserait à la religion révélée le droit à l'existence. « Vous croyez que l'abolition de la foi chrétienne est une entreprise hautement avantageuse pour l'honneur et pour le bonheur de l'humanité. Mais nous croyons précisément le contraire. Qu'est-ce qui donne l'avantage à votre opinion sur la nôtre? Vous ne voudrez pourtant pas affirmer que tout ce qui exclut une religion positive soit, par cela même, vérité et raison, et tout ce qui ne l'exclut pas, erreur et absurdité. Sur quoi donc s'appuie l'autorité plus que prépondérante, l'autorité décisive, que vous attribuez à votre opinion? Vous la créez vous-même, cette autorité, par une étrange imagination. Vous supposez qu'il habite en vous, on ne sait comment, un être particulier qui vous révèle la pure vérité. Cet être, vous l'appelez la raison [1], confondant ainsi les idées d'une manière impardonnable. Car la raison n'est pas un oracle : elle ne peut que juger et conclure. Elle n'est pas par elle-même une source de connaissance [2]. » S'il est en nous une faculté qui révèle le vrai, ce n'est pas l'entendement ni la raison raisonnante, c'est le sentiment, c'est l'intuition immédiate.

Quelle n'est donc pas la présomption de la philosophie « des lumières » qui prétend à l'infaillibilité, comme le pape et le grand inquisiteur [3] ! Toujours prête à crier à la persécution, elle est plus prête encore à persécuter quiconque a l'audace de ne pas penser comme elle. Elle a des procédés de discussion fort simples. Est-on d'accord avec elle sur ce

1. Voyez ch. III, p. 51-57, les différents sens du mot « raison » chez Jacobi.
2. SW, II, 484-5. Lettre à Schlosser du 8 décembre 1787.
3 SW, II, 493. Lettre à Schlosser du 8 décembre 1787 ; IV², 272 3.

qu'il faut affirmer et nier, on est sage et éclairé. Refusez vous de vous conformer à cette orthodoxie d'un nouveau genre, elle vous accable sous les accusations de fanatisme, de superstition, d'ignorance, d'aveuglement et de stupidité. Il est pénible d'être ainsi excommunié du siècle des lumières. Mais peut-être la vérité, dans son essence, échappe-t-elle plus à la démonstration que ces habiles philosophes ne l'imaginent. Affirmer que le monde entier s'est trompé, qu'il a été ignorant, dupe ou fourbe jusqu'à nous, qui avons enfin, nous seuls, la vue nette et exacte du vrai, n'est-ce pas montrer une confiance bien robuste dans notre « saine raison » ? L'histoire n'enseigne-t-elle pas que des millions et des millions d'hommes ont cru posséder la vérité, alors qu'ils étaient dans l'erreur, non moins que d'autres millions d'hommes qui soutenaient des opinions contraires ? Cela serait bien fait pour conseiller un peu de modestie à la raison de nos contemporains.

Jacobi sera donc pour la philosophie « des lumières » un ennemi irréconciliable. Elle ne lui paraît pas seulement fausse, il la juge mauvaise et malfaisante. Elle ne choque pas seulement ses opinions de philosophe : elle froisse ses sentiments d'homme et ses convictions de chrétien. Elle affecte un ton de supériorité méprisante ou un air de compassion ironique envers les pauvres fanatiques qui croient posséder la vérité en Christ. Jacobi ressent ce dédain comme un outrage. Aussi est-ce le besoin de confondre cette orgueilleuse philosophie qui anime sa propre doctrine : c'en est l'idée maîtresse, et le mobile avoué. Cette préoccupation constante n'est pas d'ailleurs sans inconvénient. Jacobi a les yeux toujours fixés sur les « philosophes ». Il croit fermement qu'en prenant le contrepied de ce qu'ils disent, il ne pourra manquer d'être dans le vrai. Tout ce qu'ils refusent au sentiment pour le donner à l'entendement, il l'ôtera à l'entendement pour le rendre au sentiment. Mais il arrive ainsi que la doctrine qu'il soutient est symétrique de celle qu'il combat. Cette symétrie même les

rapproche. Au regard de l'historien, elles apparaissent à la fois opposées et conjuguées. Un hégélien dirait qu'elles s'appelaient l'une l'autre. On a toujours beaucoup de points communs avec les hommes dont on est trop parfaitement l'adversaire.

III

Jacobi n'était pas seul à mener sa campagne contre la philosophie « des lumières ». La réaction commençait sur différents points à la fois. Elle promettait d'être particulièrement vive dans la littérature, sous des influences diverses, dont la principale était celle de Rousseau. L'apparition des romans de Jacobi coïncidait à peu près avec la crise littéraire que les Allemands ont appelée « Période d'Orage et Assaut (*Sturm und Drang*) », mêlée confuse de tendances révolutionnaires et d'aspirations novatrices, où éclatait surtout, avec le dégoût de la banalité et des lieux communs, la haine du bon sens terre à terre, et du rationalisme plat et prosaïque. « Tout, s'écrie Schiller, tout plutôt que la médiocrité écœurante de « ce siècle d'eunuques ! » Ce mouvement violent se perdit bientôt par ses propres excès. Jacobi n'était pas homme à se laisser entraîner dans un pareil tourbillon. Ce furent, nous le savons, d'autres écrivains qui se rapprochèrent de lui après *Allwill* et *Woldemar*, des écrivains que les mêmes problèmes moraux et religieux préoccupaient, et que l'esprit du siècle froissait et indignait comme lui. Des quatre coins de l'Allemagne une affinité secrète les joignit. Claudius était à Hambourg, Herder à Weimar, Hamann vivait à Kœnigsberg, d'un petit emploi à la douane du port. Quand il obtenait un congé, et qu'il faisait une visite à ses amis de l'Allemagne de l'Ouest, c'était un gros événement et une grande joie. D'étroites relations se nouèrent entre eux malgré la distance. On s'écrivit pendant longtemps

avant de se connaître. Le plus proche voisin de Jacobi était Hemsterhuis, qui habitait d'abord à la Haye, et ensuite à Munster.

Claudius s'était rendu célèbre par le succès de son *Messager de Wandsbeck* (1770-1775). Une simple et candide piété s'y alliait à beaucoup de finesse et d'humour : le tout avec une saveur originale fort appréciée, même de Gœthe, qui n'était pas d'habitude, comme on sait, très friand d'ouvrages d'édification. L'ironie de Claudius, pénétrante sous sa bonhomie, portait droit contre la philosophie « des lumières ». Elle en faisait ressortir l'orgueil et l'infatuation ridicules ; elle y opposait une modestie malicieuse, et l'aimable humilité d'une âme croyante et soumise. Jacobi applaudissait de tout son cœur[1]. Il était grand admirateur aussi du philosophe hollandais Hemsterhuis. Celui-ci, qui écrivait en français, trouva surtout des lecteurs en Allemagne. Il se croyait une certaine originalité de doctrine. Son spiritualisme un peu vague, teinté de spinozisme (Lessing le soupçonnait d'en être plus que teinté), faisait appel au cœur plutôt qu'à la raison. Sous la forme flottante de dialogues imités de Platon, Hemsterhuis pensait conduire ses lecteurs à la vérité par une sorte de charme persuasif. Assez loin de Jacobi en matière de religion, il était presqu'entièrement d'accord avec lui en matière de philosophie. Là tous deux faisaient front contre les mêmes ennemis.

Toutefois, les deux principaux alliés de Jacobi, dans sa lutte contre la philosophie régnante, furent sans contredit Herder et Hamann. Encore faut-il reconnaître que, malgré certaines analogies de sentiment, de grandes différences d'esprit séparaient Jacobi de Herder. Le premier était loin d'avoir l'admirable curiosité, le don de sympathie et d'ubiquité intellectuelle du second. Ils ne se rejoignent guère que par leur aversion commune contre le dogmatisme étroit de la philosophie populaire. Mais le conseiller et l'ami selon le

1. SW, III, 263 sqq.

cœur de Jacobi, celui dont il écouta toujours docilement les avis et les remontrances, ce fut Hamann, le « mage du Nord ». Tant qu'il vécut, c'est-à-dire jusqu'en 1788, la correspondance ne se ralentit point entre Kœnigsberg et Pempelfort. Hamann, qui se plaisait à donner des surnoms aux personnes de son intimité, appelait Jacobi son « Jonathan » et son « Ariel[1] ». A proprement parler, Jacobi ne fut pas son disciple. Le « mage du Nord » n'aurait pas souffert d'ailleurs qu'on lui en attribuât, non plus qu'un corps régulier de doctrines. Jacobi lui doit cependant beaucoup. Hamann était plus âgé que lui, et de caractère plus impérieux : il ne tarda pas à prendre l'ascendant sur son ami, et il l'obligea plus d'une fois à préciser et à corriger ses idées. Il le força, pour ainsi dire, à se rendre compte des raisons qui justifiaient sa haine instinctive contre la philosophie « des lumières » ; il lui enseigna à critiquer, au nom de l'universel mystère, la philosophie qui croit tout comprendre et tout expliquer. C'est lui encore qui attira l'attention de Jacobi (et aussi celle de Herder), sur quelques questions spéciales, en particulier sur celle du langage[2]. N'est-il pas remarquable que le problème de la nature du langage, de son origine, de ses rapports avec la pensée, ait été l'un des premiers que les adversaires du rationalisme aient choisi dans l'espoir de lui faire échec? On dirait qu'une sorte d'instinct les avertissait de se porter d'abord sur ce point faible, pour y pratiquer leur première brèche. Ils feront sentir que le langage est quelque chose d'organique, de vivant, de mystérieux, — M. de Bonald dira : de divin, — qui surpasse l'entendement et qui défie nos procédés d'analyse. Ce n'est pas une découverte de la raison réfléchie, c'est un don que l'espèce humaine a reçu avec la

1. Hamann écrit à Jacobi, dans une de ses premières lettres (SW, I, 369), le 2 novembre 1783 :

Utrumque nostrum incredibili modo
Consentit astrum . . . .

2. Jacobi avait déjà vu Charles Bonnet (*Œuvres*, VIII, p. 17-30) faire une part très importante au langage dans le développement de l'esprit humain.

vie et qui la distingue entre toutes : c'est un instinct qui lui est propre [1]. Selon Hamann, le langage est le symbole sensible de la réalité inexprimable de l'âme, et la philosophie n'est que l'exercice de la réflexion sur le langage [2]. Jacobi fait sienne cette pensée. Il y revient souvent et avec insistance. « Philosopher, dit-il, ce n'est jamais qu'approfondir la découverte du langage [3]. »

Hamann est obscur et bizarre. Il rend des oracles, et ne les explique pas. Il procède à coups de citations grecques, latines, françaises, espagnoles, voire hébraïques. Il lui faudrait pour lecteurs des érudits et des polyglottes. Il donne à ses essais les titres les plus baroques : *Les croisades d'un philologue; Apologie de la lettre H par elle-même; Golgotha et Schlebimini.* En un mot, il est pédant, et plus d'une fois il touche au grotesque. Pourtant, à travers le tintamarre qui étourdit d'abord les oreilles, percent bientôt des notes d'une justesse singulière et des harmonies originales. Hamann sent admirablement les défauts de la philosophie qui a séduit ses contemporains, et il trouve d'heureuses expressions pour les lui reprocher. On comprend que Kant l'ait engagé à écrire. Une idée maîtresse domine l'œuvre de Hamann : le mystère des choses, selon lui, reste impénétrable à l'analyse abstraite. Nos explications n'expliquent rien. La logique est un jeu qui n'a rien de commun avec le réel. Par suite, le prétendu savoir du philosophe est fort au-dessous du simple bon sens, qui lui-même ne vaut pas la foi du charbonnier. Hamann est piétiste, et des plus ardents. Ses invectives contre la philosophie « des lumières » dépassent de beaucoup en violence les attaques de Jacobi. « Il y a, dit-il, par exemple, une ignorance de la volonté qui est incurable. Cette sorte d'ignorance se croit pure, et pourtant elle ne s'est pas lavée de ses souillures. Au lieu de rougir de sa honte, elle lève hardiment les yeux. Elle se gonfle, elle dit, en enflant ses joues : Notre

1. SW, III, 213-215. *Ueber eine Weissagung Lichtenbergs*, 1801.
2. SW, IV³, 343, 351. Lettres de Hamann à Jacobi, avril 1787.
3. SW, VI, 165.

raison est universelle, saine et parfaitement exercée, sans s'apercevoir que cette raison est, au contraire, misérable, lamentable, pauvre, aveugle et nue[1]. » Ces gens, si on les laissait faire, ôteraient du monde toute poésie et toute réalité, toute vérité et toute vie, tout miracle en un mot, pour ne laisser en la place que vide, abstraction, mort et mensonge. Hamann leur conteste jusqu'au droit de parler de Dieu. Dieu se révèle comme il lui plaît, et par l'intermédiaire des livres sacrés : mais la raison est bien téméraire qui s'imagine l'atteindre sans un secours surnaturel. « L'objet de vos réflexions et de votre dévotion n'est pas Dieu ; c'est un pur symbole verbal, comme votre « raison humaine universelle », que vous divinisez, et dont vous faites une personne réelle, par une licence plus que poétique[2]. » Aux yeux de Jacobi, la religion naturelle est suspecte : aux yeux de Hamann, elle est impie.

Aussi bien, si Herder, Hamann et Jacobi sont d'accord pour reprocher à la philosophie dominante de leur temps son impuissance et sa présomption, ils s'y prennent diversement pour la combattre. Chacun d'eux y révèle la tournure particulière de son esprit. Herder a touché aux problèmes philosophiques en théologien, en critique, en esthéticien, en historien, en philologue, de toutes manières enfin, mais non franchement en philosophe. Il s'y essaiera une fois, pour réfuter la *Critique de la Raison pure*, et la tentative ne sera pas heureuse. Herder est avant tout, comme Madame de Staël l'a bien vu, un homme d'imagination. Il a le goût de l'exotisme, le sens de l'histoire et le don singulier de faire revivre le passé le plus lointain, ou plutôt d'y revivre lui-même. A l'humanité abstraite dont parlaient ses prédécesseurs, il substitue une humanité vivante, avec la riche variété de ses langues, de ses mœurs, de ses civilisations et de ses religions. Et son œuvre, déjà très féconde, l'eût été davantage encore, s'il avait su s'astreindre à une

1. HAMANN'S *Schriften*, Berlin, 1823, IV, p. 135-6.
2. *Ibid.*, p. 145.

méthode, et s'arrêter à un certain ordre de travaux. Mais une sorte d'inquiétude naturelle l'en empêchait. Il lui fallait parcourir sans cesse de nouveaux sujets : aujourd'hui la Bible, demain le *folk-lore* (dont il est un des inventeurs), plus tard les *Idées pour servir à l'histoire de l'humanité* ou le *Romancero* du Cid. « Herder est tout un monde à lui seul, dira Jean-Paul, mais il lui en manque un second pour y prendre son point d'appui[1]. » Evidemment un esprit si mobile n'était guère propre à une polémique suivie et serrée contre la philosophie « des lumières ». Sa fonction est de produire, non de discuter. Il combat ainsi d'une façon indirecte, qui n'en est pas moins efficace. Car en accoutumant ses contemporains à de nouvelles vues sur la littérature, sur les religions et sur l'histoire, il déconsidère plus sûrement les idées régnantes que s'il les attaquait de front.

Quant à Hamann, s'il n'a pas fait une critique méthodique de la doctrine qu'il détestait, c'est pour d'autres raisons. Il estime, selon le mot de Pascal, que la philosophie ne vaut pas une heure de peine : il ne s'y arrête donc pas. La prendre au sérieux serait lui faire trop d'honneur, ou se duper soi-même. Il y a mille manières préférables d'employer ou de perdre son temps. Toute discussion philosophique est aux yeux de Hamann pure logomachie, dans l'acception la plus stricte du mot. Plus les philosophes s'expliquent, et plus les questions s'embrouillent. Jamais, en pareille matière, raisonner ni démontrer n'a servi de rien. Tant pis pour ceux qui ne sentent pas comme il faut sentir, qui ne croient pas comme il faut croire. On ne peut que leur conseiller la méditation et la prière. Tout au plus est-il bon de crever, à l'occasion, d'un coup d'épingle, les ballons gonflés de vent, et de ramener, par quelques épigrammes, une raison trop orgueilleuse à la conscience de son néant. Mais cela suffit : il n'y a pas à s'en occuper davantage. Hamann est d'une parfaite sincérité dans son mépris de la spéculation. Nous l'enten-

1. Roth, II, 330. Lettre de Jean-Paul à Jacobi, 14 mai 1803.

drons plus d'une fois gourmander ou plaisanter Jacobi sur le sérieux qu'il apporte aux questions de philosophie, et sur les efforts qu'il fait pour y voir clair. C'est de l'amour-propre mal placé, lui dit-il, ou de l'enfantillage [1].

Aussi l'historien de la philosophie peut-il se contenter d'un coup d'œil jeté au passage sur Hamann, et même sur Herder. Tous deux ne lui appartiennent qu'à peine, et d'assez loin. Jacobi, au contraire, s'impose à son attention, et doit la retenir plus longtemps. Hamann se défendait d'être philosophe : Jacobi se défendra de ne pas l'être. Sans doute il penche, lui aussi, vers le mysticisme, et nous le verrons en faire l'aveu. Mais il s'arrête sur la pente. Il ne veut pas être confondu avec ceux qui disqualifient purement et simplement la raison, et qui lui refusent la faculté de discerner le vrai. Ainsi, Kant ayant semblé douter que Jacobi reconnût à la raison une autorité décisive en matière de philosophie (sur la question de l'existence de Dieu), Jacobi proteste avec vivacité. « Je serais très fâché que vous me prissiez pour un « supranaturaliste »... Je n'ai jamais fait dériver mon théisme que du fait toujours présent de l'intelligence humaine, de l'existence de la raison et de la liberté [2]. » Et il se demande comment une telle pensée a pu venir à Kant. Sa philosophie ne consiste donc pas uniquement en un appel au sentiment et à la croyance. Dans la mesure où sa méthode et ses principes le lui permettent, il s'est efforcé de légitimer la doctrine qu'il propose. Légitimer, dira-t-il, et non pas démontrer : car « le vrai », immédiatement donné à toute âme raisonnable, se voit, se sent, s'éprouve, mais ne se prouve pas. Cette légitimation se présentera sous deux formes. Tantôt elle sera directe : Jacobi essaiera de montrer que l'intuition (ou sentiment), est la source unique de la certitude et du savoir portant sur le réel. Tantôt, par une mé-

1. SW, III, 357. Lettre de Hamann à Jacobi du 30 avril 1787. Hegel a bien vu que Hamann avait une assez petite opinion de la doctrine de Jacobi, et qu'il ne le lui cachait pas à lui-même. HEGEL'S *Werke*, XVII. *Ueber Hamann's Schriften*, p. 103-106.
2. SW, III, 529-30. Lettre de Jacobi à Kant du 16 novembre 1789.

thode inverse, il fera voir que toute philosophie qui prétend se fonder sur une démonstration n'atteint pas le « vrai », et qu'elle blesse l'âme humaine dans ses convictions les plus chères. C'est ainsi que nous le verrons combattre successivement Mendelssohn, Kant, Fichte et Schelling. Se déclarer contre tout système de philosophie, comme le remarque Schleiermacher, c'est là un trait caractéristique de la doctrine de Jacobi. La polémique en devient ainsi une partie essentielle : ou plutôt, ce n'en est pas une partie, c'est la doctrine même, qui justifie de sa vérité par la fausseté de toutes les autres. Pour être fidèle à la pensée de Jacobi, il nous faudra donc, à son exemple, donner autant de place à la critique des autres philosophies qu'à l' « illustration » de sa propre doctrine.

CHAPITRE III

THÉORIE DE LA RAISON

I

On peut, pour exposer la doctrine de Jacobi[1], se servir presque indifféremment des ouvrages de sa jeunesse ou de ceux de son âge mûr. Sur un point seulement, et sans doute sous l'influence de Kant, elle a subi une modification importante. Le mot « raison » (*Vernunft*), dans les œuvres de Jacobi, est pris successivement en deux sens fort différents, et même opposés. Il convient donc d'en faire dès à présent la distinction.

Dans les ouvrages de la première période (*Allwill, Woldemar, Lettres sur la Doctrine de Spinoza, Hume* ou *Dialogue sur l'Idéalisme*), Jacobi était tombé, nous dit-il, dans une erreur qu'il partageait avec les philosophes de son temps[2]. Il appelait « raison » ce qui n'est pas la raison. Sous ce nom, il désignait la faculté de l'esprit qui ramène à l'unité la multiplicité des données sensibles. Il ne lui attribuait d'autre rôle que de former les concepts, les jugements et les raisonnements. Incapable de rien « révéler » par elle-même, cette raison compare, abstrait, généralise et conclut. Elle

1. Un résumé substantiel, bien qu'assez court, en a été donné par HARMS, *Ueber die Lehre von F. H. Jacobi*. Philologische und historische Abhandlungen der Berliner Akademie, 1876, I, 1.
2. SW, II, 4-8.

se manifeste, en un mot, par le travail logique de l'esprit. Mais elle n'a point d'autre fonction. *A priori,* elle est vide. Il faut, pour qu'elle s'exerce, qu'une matière lui soit fournie. Jacobi le dit très clairement dans *Woldemar.* « Ce qui est vrai absolument et en soi n'est pas donné à l'homme par l'intermédiaire de la raison... Ainsi, toutes les fois que la raison prend de telles vérités pour prémisses de ses raisonnements, elle s'appuie sur quelque chose qu'elle n'a pas posé elle-même. Tout ce qui est absolument premier ou dernier est hors de son domaine. Son activité propre est une activité purement « médiatrice » entre le sens, l'entendement et le cœur, dont elle a à administrer la commune économie...[1] » Une science immédiate et certaine, qu'on pourrait appeler une révélation naturelle, nous fait distinguer l'être et le non-être, le bien et le mal. C'est sur ces données qui lui viennent d'ailleurs que la raison travaille, « puisqu'aussi bien, à elle seule, elle ne peut trouver ni le bien ni le vrai[2] ».

Dans le dialogue intitulé *Hume,* Jacobi n'est pas moins explicite. Il se représente la raison comme assez semblable à l' « aperception » de Leibniz, c'est-à-dire à la synthèse du multiple dans une conscience capable de réfléchir sur soi et d'organiser l'expérience. « La perception plus parfaite, et le degré de conscience plus élevé qui y est joint : voilà en quoi consiste l'essentiel de ce privilège de notre nature que nous appelons « raison[3] »... Mais Jacobi a toujours soin de rappeler que cette raison suppose une source de connaissance immédiate à laquelle elle est jointe. Il tient à ne voir en elle qu'une marque de notre nature supérieure à celle de l'animal, mais non son essence. Il la subordonne à une faculté vraiment originale et productrice, qu'il appelle le *sens* (dans l'acception la plus large du mot), sens du terrestre, sens du divin. « Car, encore une fois, nous percevons et nous

1. SW, V, 123-4.
2. SW, V, 436.
3. SW, II, 268.

connaissons avec l'entendement et avec la raison ; mais jamais nous ne devons ces connaissances à l'entendement et à la raison, comme à des facultés distinctes révélant quelque chose par elles-mêmes. Séparées de la faculté révélatrice, du sens (qui est la faculté de percevoir en général), l'entendement et la raison sont sans contenu et sans objet : pures entités, êtres de raison... [1] » Dans ce passage, Jacobi semble bien ne pas distinguer entre la raison et l'entendement. Il les oppose ensemble à la faculté qui fournit les données sur lesquelles tous deux s'exerceront. Ailleurs, il semble mettre la raison au-dessus de l'entendement, mais sans lui assigner cependant des fonctions qui l'en séparent nettement. Ainsi, dans une lettre à Schlosser, qui est de la même année que le *David Hume* : « Le sens commun ou entendement (*Menschenverstand*), abstrait, généralise, particularise, juge, conclut, peut en un mot tout ce que peut la raison, et là où il est, là est aussi nécessairement la raison... Séparée de l'entendement, et considérée en soi, la raison est uniquement la faculté de conclure d'une façon médiate, la faculté de connaître le particulier dans l'universel au moyen de concepts ou de déduire les déterminations du particulier des déterminations de l'universel... Donc il faut que la raison (car on ne peut ni juger ni raisonner sans données), soit toujours appuyée sur l'entendement, qui l'a engendrée, c'est-à-dire qui l'a fait passer du possible à l'acte [2]... »

L'entendement est donc immédiatement et nécessairement lié à l'appréhension directe du réel, que Jacobi a désignée du nom de *sens* (*Sinn*). A son tour la raison est liée à l'entendement, d'où elle sort, et d'où elle tient indirectement son contenu. Si elle n'est pas l'entendement même, elle en est une forme plus haute, et comme un épanouissement, qui apparaît en l'homme, parce que l'homme, entre tous les êtres, a le privilège d'une révélation de l'absolu. C'est parce que Dieu se fait sentir à lui qu'il a

1. SW, II, 284.
2. SW, II, 470.

la raison, mais ce n'est pas à la raison que Dieu se fait connaître. Elle atteste la présence de l'absolu en nous : elle serait impuissante à nous en donner l'idée, si le sentiment ne nous en venait d'ailleurs.

Jacobi assurera plus tard qu'il n'a jamais été sensualiste, et qu'il s'est toujours tenu plus près de Leibniz que de Locke[1]. Il avoue cependant qu'on pouvait s'y tromper. N'a-t-il pas écrit à Hamann que, comme lui, il n'admet absolument rien *a priori,* et que le sens est le principe de toute intelligence[2] ? Mais par « sens » il faut entendre ici « sentiment », c'est-à-dire l'impression produite sur l'âme par le contact du réel, soit quand nous percevons des objets extérieurs, soit quand l'absolu se révèle à nous. Jacobi n'institue pas, comme Locke, comme Hume, ni surtout comme Kant, une enquête scientifique sur le contenu, sur la valeur ou sur la portée de nos facultés. Il veut, avant tout, convaincre de présomption et d'erreur la philosophie de la « saine raison ». Il s'attaque donc à cette raison tant vantée, qui est l'idole du siècle. Il se plaît à montrer que cette raison soi-disant souveraine est une faculté secondaire, une sorte d'entendement à la seconde puissance, sans originalité, sans données propres, capable seulement d'élaborer ce qui lui est fourni. Elle doit donc, sous peine de tomber dans les pires erreurs, rester modestement dans son rôle subordonné. La source de la connaissance est ailleurs : elle est dans le sentiment, elle est dans la conviction que produit en nous l'intuition immédiate du réel. Bref, Jacobi ne veut laisser à la raison qu'une fonction logique et régulatrice. Il insiste alors d'autant plus sur le rôle du sentiment et de la croyance. « Il faut un savoir de première main (sans preuves), pour légitimer le savoir de seconde main (celui qui prouve)[3]. » L'orgueilleuse raison, qui prétend juger sans appel, dépend pourtant de la croyance, qui lui donne ses principes. De

1. SW, II, 221 (en note).
2. SW, I, 404. Lettre du 11 janvier 1785.
3. SW, IV, 210.

quel droit rejette-t-elle dédaigneusement la certitude de la foi, quand elle-même fonde sa science sur un acte de foi?

On juge du scandale que cette théorie souleva parmi les « philosophes ». Surpris d'abord par l'attaque, ils ne tardent pas à riposter. Ils le pouvaient sans peine ; car Jacobi, emporté par l'ardeur de son zèle, n'avait pas mesuré ses mots. Son langage prêtait à de fâcheuses interprétations. Nous avons vu déjà qu'on l'avait appelé mystique, fanatique, papiste, et que cette dernière accusation, la moins justifiée de toutes assurément, lui avait été fort sensible. Il se défendit donc d'être un jésuite déguisé, et de machiner un obscur complot contre le protestantisme; ce ne lui fut pas malaisé [1]. Mais que répondre à ceux qui dénonçaient en lui un « apôtre de la croyance aveugle, un contempteur de la science et de la philosophie », et, en un mot, un « ennemi de la raison » ? Si vraiment toute connaissance a son origine dans la révélation et dans la croyance, il est trop clair que le philosophe n'a rien à chercher : les solutions des grands problèmes sont toutes trouvées. Et si Jacobi est bien convaincu de la vérité de ce qu'il affirme, est-il nécessaire, est-il possible même de lui enlever sa certitude? Quelles preuves pourront convaincre un homme qui subordonne l'évidence rationnelle à la croyance? Ne vaut-il pas mieux le ranger parmi les mystiques purs, intransigeants, et pour ainsi dire insociables, qui n'acceptent pas les principes communs à tous les philosophes, et qui ne descendent point dans l'arène commune? Qu'il exalte le sentiment aux dépens de la raison, il n'y a pas à s'en préoccuper. C'est simplement chez lui, comme chez Hamann, l'effet d'une foi militante et d'un piétisme exalté.

Jacobi comprit le danger. Il allait être éconduit sans examen, sous le prétexte que la discussion n'était pas possible avec lui. Rien ne pouvait lui être plus sensible. Il reconnut que son langage, à la fois vague et violent, l'exposait à être

1. Roth, I, 397. Lettre à Garve, 27 avril 1786. — SW, VI, 81. Lettre à Schlosser du 25 avril 1796.

écarté de la sorte. Il venait d'étudier la *Critique de la Raison pure* et les *Prolégomènes*. Il en profita pour modifier profondément, non pas sa doctrine, mais sa façon de la présenter.

Désormais il donnera au mot « raison » un sens tout nouveau. La raison ne sera plus, pour ainsi dire, une doublure de l'entendement. Elle s'en distinguera, au contraire, par des différences essentielles. Autant Jacobi mettait de soin à les assimiler, autant il s'efforce maintenant de les opposer l'un à l'autre. L'entendement reste ce qu'il était : la faculté qui organise les idées, et qui exécute les opérations intellectuelles. Il a toujours pour unique fonction d'élaborer les données qu'il reçoit. Il est toujours vide *a priori*. Mais la raison ne l'est plus. Elle a maintenant un contenu par elle-même. Jacobi en fait une faculté originale, et une source immédiate de connaissances. Par elle, Dieu, la liberté, l'âme spirituelle nous sont, sinon connus, au moins « suggérés ». La raison n'attend plus pour s'exercer, comme l'entendement, que des matériaux lui soient fournis. Elle se porte d'elle-même à son objet, c'est-à-dire au vrai. Elle nous met en contact direct avec les réalités suprasensibles. Elle est la révélation infaillible de l'absolu en nous. Elle est, en un mot, tout ce que Jacobi lui reprochait naguère de ne pas être.

Ainsi, au lieu d'identifier au fond l'entendement et la raison, comme faisaient les successeurs de Locke, comme il faisait lui-même tout à l'heure, Jacobi y voit dorénavant deux facultés radicalement distinctes : l'une discursive, l'entendement, l'autre intuitive, la raison. Faudrait-il donc distinguer deux philosophies de Jacobi, le Jacobi d'avant, et le Jacobi d'après la *Critique de la Raison pure?* Non, car si le sens donné au mot « raison » a changé, la doctrine est restée exactement telle qu'elle était. La modification n'est qu'apparente. Elle ne porte que sur la forme, et l'importance, qui en semblerait d'abord considérable, en est nulle en réalité. La doctrine a fait un tour complet sur elle-même.

Après cette révolution sur son axe, elle se retrouve précisément dans sa position première. Cet axe fixe, c'est la certitude immédiate touchant la vérité absolue, qui, selon Jacobi, se produit spontanément dans l'âme humaine. Quand il concevait la raison comme discursive, il y opposait cette certitude « de première main », qu'il nommait croyance. Maintenant qu'il se représente la raison comme intuitive, c'est à elle-même qu'il attribue l'appréhension directe et spontanée de l'absolu. Rien n'est changé quant au fond de la doctrine. Jacobi combat toujours avec la même vivacité la philosophie « des lumières ». Seulement, au lieu de reprocher à cette philosophie de donner trop d'importance à la raison, il la blâmera désormais de lui en donner trop peu.

Peut-être n'y a-t-il là qu'un procédé de tactique, et Jacobi n'a-t-il fait que choisir une nouvelle position, plus favorable pour l'attaque et plus solide pour la défense ? Lorsqu'il présentait ingénument sa doctrine comme une philosophie de la croyance et du sentiment, elle courait risque d'être écartée sans discussion. Sous sa nouvelle forme, pense-t-il, elle n'a plus à craindre cet affront. Il peut même prendre l'offensive : il peut renvoyer à ses adversaires le nom d' « ennemis de la raison ». N'est-ce pas lui qui en devient maintenant le champion ? N'est-ce pas lui qui soutient, contre eux, que la réalité absolue nous est immédiatement révélée par la raison ? — Il est vrai : mais quelle est cette raison ? N'est-ce pas simplement un autre nom pour le sentiment et la croyance ? Ou bien Jacobi a-t-il eu l'idée d'une appréhension vraiment immédiate et rationnelle de l'absolu ? C'est ce que nous montreront les écrits où Jacobi a développé sa seconde conception de la raison.

II

« Quand la *Critique de la Raison pure,* dit Kant dans les *Prolégomènes,* n'aurait eu d'autre résultat que de bien éta-

blir la distinction entre l'entendement *(Verstand)*, ou faculté des concepts, et la raison *(Vernunft)*, ou faculté des idées, elle aurait encore rendu un grand service à la philosophie[1]. » Jacobi, à coup sûr, en serait tombé d'accord. Il accepte la distinction, et il reconnaît, après Kant, que la raison et l'entendement ont chacun leur fonction propre. Mais là s'arrête la ressemblance. La raison selon Jacobi diffère du tout au tout de la raison selon Kant. D'après la *Critique de la Raison pure*, aucune intuition ne correspond aux « idées » de la raison. D'autre part, hors du domaine de l'expérience, les catégories de l'entendement n'ont plus d'usage légitime. Quand donc nous essayons de réaliser les idées de la raison objectivement, nous nous égarons dans une dialectique sans issue, d'où la *Critique* seule peut nous tirer. Selon Jacobi, au contraire, la raison est l'appréhension simple et spontanée de l'absolu. Kant nie l'intuition du suprasensible : Jacobi ne se lasse pas de l'affirmer. « Je me fonde, dit-il dans la *Préface* du quatrième volume de ses *Œuvres*, écrite en 1819, l'année même de sa mort, — je me fonde sur un sentiment qu'on ne peut ni faire taire ni vaincre, et qui est la base première, immédiate, de toute philosophie et de toute religion ; sur un sentiment qui donne à l'homme la conscience et la certitude qu'il a un sens pour le suprasensible. Ce sens, je le nomme *raison*, pour le distinguer des sens qui s'appliquent au monde sensible[2]. »

Rien de moins kantien que ce langage. Je l'appellerais plutôt platonicien. De fait, Jacobi invoque souvent l'autorité de Platon, qu'il admire entre tous les philosophes, et dont il aimerait à se dire le disciple chrétien. « Voici à quoi il faut se tenir avant tout. Comme il existe une intuition pour le sens, une intuition *sensible*, de même il y a aussi une intuition pour la raison, une intuition *rationnelle*. Toutes deux subsistent côte à côte comme des sources de connaissance indépendantes, et l'on ne peut ni faire dériver la première de la se-

1. Kant's *Sämmtliche Werke*, éd. Rosenkranz, III, p. 96.
2. SW, IV, p. xxi.

conde, ni la seconde de la première. Pareillement, toutes deux soutiennent les mêmes rapports avec l'entendement, et par suite avec les démonstrations. » Et Jacobi ajoute : « Nous sommes forcés d'employer cette expression « intuition rationnelle » parce que la langue ne nous en fournit point d'autre pour rendre la façon dont un objet inaccessible aux sens, donné uniquement dans un sentiment irrésistible, et pourtant comme vraiment objectif, se présente à l'entendement pour être connu par lui[1]. »

Pour mieux marquer ce caractère intuitif de la raison, Jacobi la compare souvent à un œil. L'animal ne perçoit que le sensible : l'homme doué de raison, perçoit en outre le suprasensible. L'organe par lequel il perçoit le suprasensible, il l'appelle sa raison, comme l'œil est l'organe par lequel il voit la lumière[2]. « Nous persistons à admettre deux facultés distinctes de perception chez l'homme : une faculté de perception au moyen d'organes visibles et palpables, corporels par conséquent ; — et une autre, au moyen d'un organe invisible, qui ne se manifeste aux sens en aucune manière, et dont l'existence ne nous est révélée que par des sentiments. Cet organe, œil spirituel pour des objets spirituels, a été appelé *raison* par les hommes. Cette raison est universelle dans son essence. Jamais, sous ce nom de raison, les hommes n'ont entendu autre chose que précisément cet organe[3]. » Jacobi prend sa métaphore au pied de la lettre, et il fait penser à son ami Hemsterhuis, qui croyait à l'existence distincte d'un « organe moral[4] ».

En rapprochant ainsi l'intuition rationnelle de l'intuition sensible, Jacobi croit pouvoir se réclamer de Platon. Pour celui-ci, en effet, l'intuition des idées par le νοῦς ne diffère pas, quant à l'opération, de l'intuition des objets par le sens. L'idée du Bien, soleil du monde intelligible, éblouit la raison

1. SW, II, 59-60.
2. SW, II, 9.
3. SW, II, 74.
4. Voyez ch. v, p. 109-110.

comme le soleil sensible aveugle nos faibles yeux. L'objet perçu est différent; différente aussi, la faculté percevante : mais dans les deux cas, la modalité de l'intuition est la même. C'est exactement ce que dit à son tour Jacobi, sans hésitation ni scrupule. Il ignore, ou plutôt il néglige de parti pris tout ce que les modernes ont modifié dans la théorie de la connaissance des anciens. La part faite à l'activité propre du sujet dans l'acte même de la connaissance, — cette part qui a été grandissant depuis les *Méditations* de Descartes jusqu'à la *Critique* de Kant, en passant par Locke, Leibniz, Berkeley, Hume, — Jacobi n'en tient nul compte. Il conçoit la raison à la façon des anciens, comme réceptive. Ὁ νοῦς ὑπὸ τοῦ νοητοῦ κινεῖται. « Il y a chez tout être fini ou sensible (car tout être fini est nécessairement sensible), une raison qui n'est autre chose que le sens du suprasensible. Et comme le sens corporel est parfaitement positif, et ne fait que révéler (son objet), il en est de même du sens spirituel ou raison [1]. »

Aucune équivoque ne subsiste donc sur le sens que Jacobi donne à ce mot « raison ». Il est resté sur ce point en complète opposition avec Kant. Mais, quoi qu'il en dise, il ne s'est pas tenu beaucoup plus près de Platon. L'intuition dont il parle sans cesse ressemble fort peu à l'intuition rationnelle du philosophe grec. Le prisonnier de Platon, délivré de ses liens, et mené hors de la caverne, doit apprendre à regarder les essences éternelles. Il ne s'habitue que peu à peu à soutenir l'éclat de ce spectacle : il jouit enfin de contempler les idées dans leurs rapports immuables et harmonieux. Mais, d'abord, rien chez Jacobi ne rappelle la longue marche dialectique par laquelle, selon Platon, l'âme se détournant du monde sensible s'élève peu à peu vers le monde des essences immuables. L'intuition de l'absolu n'est pas un privilège réservé à l'infime minorité des sages : c'est un sentiment « du vrai » qui n'a été refusé à aucun homme. D'autre part, Jacobi est chrétien, il a reçu une éducation piétiste. Il n'oublie pas

1. SW, III, 436.

que la nature est déchue, et que, pour retrouver la lumière, notre raison, obscurcie par l'effet du péché, aurait besoin de la grâce divine. Jacobi quitte ici Platon pour saint Augustin et Pascal. *Deus absconditus*, dit-il avec eux. Ce qui passe la géométrie nous surpasse. L'homme, dans sa condition présente, n'a plus de la réalité absolue qu'un sentiment. C'est assez pour lui révéler son origine, c'est trop peu pour la lui faire connaître. Aussi allons-nous voir que l'intuition dont parle Jacobi n'est, en réalité, rien d'intuitif.

Intuition (*Anschauung*) désigne, en général, une connaissance directe et immédiate, par opposition à la connaissance dérivée et discursive; parfaitement claire par conséquent et certaine, puisqu'elle est obtenue par une simple inspection de l'esprit. S'il s'agit d'une intuition rationnelle, ce doit être le plus haut degré de l'évidence, la possession la plus complète de la vérité par l'intelligence. Or, de ces caractères, Jacobi ne retient que la possession immédiate et certaine du vrai. Il abandonne la clarté, la vision nette, l'intelligence; et cela, parce qu'en dépit de ses métaphores platoniciennes, la raison, selon lui, ne « connaît » pas. Elle n'est pas un *savoir*, elle est un *sentir*. Ses données ne sont ni des principes ni des idées : ce sont des « pressentiments », des « tendances », rien qui soit proprement intelligible ou objet de pensée. En sorte qu'il s'agit ici d'une intuition sans connaissance, d'une intuition « aveugle » dirions-nous, si ces deux mots ne juraient d'être accouplés.

La raison selon Jacobi est donc divinatrice : c'est une révélation, c'est une aspiration vers un absolu auquel nous croyons, sans le voir. « Nous avouons sans crainte que notre philosophie a son point de départ dans le sentiment, à savoir, dans le sentiment objectif et pur [1]. » Voilà ce qu'il appelait tout à l'heure intuition. « La faculté des sentiments », disons-nous, est chez l'homme la faculté supérieure à toutes les autres, celle qui seule distingue son espèce parmi les ani-

1. SW, II, 61.

maux, et l'élève au-dessus d'eux, non pas en degré, mais en nature, c'est-à-dire hors de toute comparaison. Elle est, en un mot, identique à la raison. Ou bien, en d'autres termes non moins exacts : ce que nous appelons raison, ce que nous considérons comme une faculté supérieure au pur entendement (qui a pour unique objet la nature), provient exclusivement de la faculté des sentiments. Comme les sens fournissent des données à l'entendement dans la sensation, de même la raison lui en fournit dans le sentiment. »

Ainsi, lorsque Jacobi nous présentait comme simples et immédiates l'intuition et la perception des objets métaphysiques par la raison humaine, ces mots d'intuition et de perception nous trompaient. Nous sommes accoutumés à les rapporter à la pensée. Ils « connotent » pour nous, comme dit Stuart Mill, quelque chose d'intellectuel. Or, pour Jacobi, il s'agit ici non pas d'une intellection, mais d'un sentiment. « Encore une fois, dit-il, avoir ou n'avoir pas la « faculté des sentiments » est ce qui distingue l'homme de l'animal. Là où la raison n'est pas, là ne sont pas non plus les sentiments objectifs, c'est-à-dire qui révèlent immédiatement à la conscience quelque chose d'autre qu'eux-mêmes. Là où se rencontrent de tels sentiments, là est aussi immanquablement la raison [1]. » Jacobi ne se lasse pas d'y revenir. C'est le point critique de sa philosophie, et il sait que le reste en dépend. Il soutiendra qu'intellection est synonyme de déterminisme et de nécessité : que, par conséquent, toute doctrine qui prétend rendre les choses intelligibles et les réduire en système, aboutit, bon gré mal gré, à la négation de Dieu et de la liberté. Il fallait donc que dans sa propre philosophie, malgré la violence faite aux mots, la faculté supérieure qu'il appelle raison fût non seulement supérieure à l'intelligence, mais entièrement distincte d'elle. « Par ce sentiment se révèlent, *sans intuition, sans concept*, d'une manière insondable et inexprimable, le beau, le bien et le vrai

1. SW, II, 63.

en soi[1]. » Il serait difficile d'insister avec plus de force sur la subordination de l'élément intellectuel. Remarquez aussi le mot favori qui reparaît sans cesse sous la plume de Jacobi : inexprimable *(unaussprechlich)*. Il ne convient pas mal à un philosophe du sentiment.

Mais, dira-t-on sans doute, cette théorie de la raison est étrangement incohérente et contradictoire. Comment Jacobi peut-il soutenir à la fois que la raison est une faculté d'intuition, et qu'elle est un sentiment sans intuition ? Une affirmation exclut l'autre : il faudrait choisir. — L'objection porte plutôt contre la terminologie de Jacobi que contre sa doctrine. Cette terminologie n'est pas seulement déconcertante comme un défi jeté à l'usage ordinaire des philosophes : Jacobi a le tort de ne pas se tenir toujours exactement aux définitions qu'il a lui-même posées. Mais, dans le fond, il ne se contredit point. S'il s'est servi du mot « intuition », c'est faute d'un meilleur. Il voulait désigner spécialement l'action directe et immédiate de l'objet suprasensible sur l'âme, analogue à l'impression de l'objet sensible sur l'œil. Poussez le parallélisme jusqu'au bout. Dans la vision, ce n'est pas, à proprement parler, le sens qui perçoit, mais l'entendement. Car le sens témoigne seulement de la présence d'un objet, et c'est l'entendement qui recueille, élabore et organise les données du sens. De même l'effet immédiat de l'impression des réalités suprasensibles sur notre « œil spirituel » n'est pas non plus une connaissance; c'est un sentiment. Mais ce sentiment est « objectif », c'est-à-dire, témoigne de la réalité de l'objet qui le produit. Voilà en quel sens Jacobi s'est cru en droit de l'appeler aussi intuition. Car, bien qu'il ne soit pas une connaissance, il s'accompagne pourtant d'une croyance irrésistible à l'existence des objets suprasensibles, et nous trouvons ainsi dans ce sentiment une certitude immédiate que rien n'ébranle.

Aussi bien l'âme ne reste-t-elle pas passive en présence de

1. SW, III, 317. *Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung.*

ces objets. Elle se sent attirée par eux : le « sentiment objectif » est aussi une appétition. « Une vérité immédiate, positive, écrit Jacobi, se découvre à nous avec et dans le sentiment d'une tendance qui nous élève au-dessus de tout intérêt sensible, passager, contingent : et cette tendance se manifeste, d'une manière irrésistible, comme la tendance fondamentale de la nature humaine[1]. » D'où une nouvelle définition de la raison. « L'homme se connaît comme un être absolument dépendant, dérivé, caché à lui-même. Mais il se sent poussé par une tendance à rechercher son origine, à s'y reconnaître et à expliquer sa nature par cette origine même. Cette tendance, particulière à son espèce, il l'appelle *raison*[2]. » Comment l'homme sait-il que sa propre existence est une énigme ? Comment naît en lui le souci de se demander d'où il vient, où il va, et ce qu'est ce monde où il vit? D'où a-t-il appris qu'il ne saurait subsister un instant sans le concours de Dieu? L'homme, dont la réflexion a soulevé ces problèmes, ne peut les chasser de son esprit. Il ne peut pas plus, dira Kant, se passer de métaphysique que d'air respirable. Dites simplement, répondrait Jacobi, qu'il est raisonnable. Car la raison n'est qu'un besoin irrésistible de se poser ces questions, et une tendance non moins irrésistible à y répondre par l'affirmation des réalités métaphysiques, tout inconnues et inconnaissables qu'elles soient. La raison, c'est l'instinct de l'absolu. Jacobi ne recule pas devant le mot. « Quoi ! l'instinct ! dites-vous, l'instinct aveugle, l'instinct inintelligent, l'esprit des bêtes ! — Oui, l'instinct, vous répondrai-je. Car seul l'instinct voit véritablement, seul il puise le savoir à sa source : il est l'esprit de Dieu. Chez l'animal, l'instinct est une sorte de prophétie. Il en est une aussi chez l'homme, mais plus haute. L'instinct fait chercher et trouver à l'animal ce qu'il désire sans le connaître : je veux dire la nourriture qu'il n'a jamais goûtée encore, qui est éloignée de lui et cachée à ses yeux. Eh bien !

1. SW, III, 317.
2. SW, III, 202. *Ueber eine Weissagung Lichtenbergs*. 1801.

l'homme est en quête aussi; mais en quête de quelque chose d'invisible qu'il ne connaît pas non plus, et dont il n'a le sentiment que par le besoin qu'il en éprouve : — le besoin propre à un esprit dont l'essence est de savoir qu'il n'a pas son être en lui-même, et qu'il existe uniquement par la grâce d'un autre, sans qui la vie s'évanouit[1]. »

Nulle part ne s'est mieux exprimée la pensée maîtresse de Jacobi : substituer à un savoir médiat, et nécessairement imparfait, la certitude d'un sentiment spontané. La raison ne « connaît » pas Dieu, car l'absolu, pour un être fini, est inconnaissable. Mais elle est l'instinct qui nous fait chercher Dieu. Croire en Dieu est naturel à l'homme, comme de marcher sur ses deux jambes[2]. Essayez d'établir l'existence de Dieu par des preuves démonstratives : vous serez étonné de voir vos preuves conduire au panthéisme, ou à une conception naturaliste de l'univers sans Dieu. Ainsi le veut la nature de l'entendement. Vous arrivez en raisonnant à une conclusion que vous repoussez de toute votre âme. Fiez-vous donc plutôt à la raison, c'est-à-dire à cet instinct irréfutable, dont la présence en nous est une absurdité, si Dieu n'est pas. « Ils (nos adversaires) demandent avec arrogance : Par quoi cet instinct se légitime-t-il? Et quand nous répondons en toute humilité : par rien, sinon par sa propre puissance et par son droit de primogéniture, c'est pour eux une abomination[3]. »

En un mot, dans la raison comme dans l'instinct, il y a quelque chose qui passe nos explications et nos analyses. L'instinct de l'animal est infaillible, prophétique, et, en un certain sens, divin. Il est à la fois intuitif et aveugle, pensée et tendance. Il domine l'expérience, puisqu'il la précède et la guide : à peine, sans lui, serait-elle possible. Il est l'idée devenue impulsion. Les mêmes caractères se retrouvent dans la raison humaine, mais avec infiniment plus de no-

1. SW, III, 216.
2. SW, III, 206.
3. SW, I, 123.

blesse : car la raison de l'homme se possède et réfléchit. Avec elle apparaissent la personnalité morale et la liberté, dont il n'y a pas trace chez l'animal. Négligeons-les pour un instant, ainsi que le langage, ce symbole social de la raison : comment n'être pas frappé des analogies que présente l'instinct avec la raison telle que Jacobi la définit? Comme l'instinct, cette raison est une intuition enveloppée dans une tendance; comme l'instinct, elle a son origine dans la fin même où elle tend; comme l'instinct, elle est prophétique. Reste donc qu'elle soit, comme lui, infaillible. Elle n'affirme pas tant son objet que son objet ne s'affirme lui-même, par la tendance qu'il évoque, et que nous appelons raison.

Voilà certes une conception singulière et bien propre à Jacobi. Autant les philosophes rationalistes, en général, s'efforcent de distinguer l'instinct de la raison, autant Jacobi, sans méconnaître d'ailleurs les différences, insiste sur les analogies. Non qu'il cède à une arrière-pensée : non qu'il obéisse, comme certains sceptiques, au désir de rabaisser la nature humaine, et à un secret mépris de la raison. Au contraire, il estime la raison très haut, mais à condition qu'on la conçoive à sa manière. La raison doit être à la fois intuition, sentiment, tendance et instinct.

Reste une dernière définition que Jacobi répète le plus souvent, et qu'il semble préférer aux autres, sans doute parce qu'elle les enveloppe toutes. La raison, dit-il, est la faculté de l'homme *qui présuppose le vrai* (*Voraussetzung des Wahren*[1]). Cette formule a plusieurs avantages aux yeux de Jacobi. Elle implique d'abord que la raison n'est pas une faculté de connaître, bien qu'elle soit, en un sens, une source de connaissance. Elle fait entendre, en outre, que le mode d'activité de la raison est simple et immédiat, et qu'il est donc indépendant des opérations intellectuelles. Enfin, ce qui importe le plus dans la pensée de Jacobi, elle

1. SW, II, 101, *Idealismus und Realismus*, 1787 ; III, 32, *Jacobi an Fichte*, 1799 ; III, 318.

pose l'objet de la raison avec la raison, bien mieux, avant la raison. Car cet objet existe par lui-même, et la raison n'existe que par lui. « J'appelle vrai quelque chose qui existe avant le savoir, et indépendamment du savoir, et qui seul lui donne une valeur... La perception suppose quelque chose qui se perçoive ; la raison, de même, suppose qu'il existe une vérité. Une raison qui ne présupposerait pas la vérité serait un non-sens [1]. » Ne nous méprenons pas sur la portée de ce mot « vérité ». Jacobi l'emploie dans un sens spécial, comme le mot « raison ». Il ne se place pas au point de vue kantien : il ne détermine pas la vérité par le rapport de la connaissance avec les lois fondamentales de la pensée. Sous le nom de vérité, il entend ce *qui est par soi*, hors de l'esprit, indépendamment de lui. Il est réaliste pour la connaissance rationnelle comme pour la connaissance sensible. « La raison présuppose la vérité objective d'une manière absolue, comme le sens externe suppose l'espace, comme le sens interne suppose le temps. Elle n'est que la *faculté de faire cette présupposition* : en sorte que là où cette anticipation n'existe pas (par exemple chez les animaux), la raison n'est pas non plus. Donc il faut que cette vérité soit donnée à l'homme en quelque façon, si intime qu'elle soit, aussi vrai qu'il possède la raison, et que ce qu'il appelle ainsi n'est pas une faculté trompeuse [2]. »

Nous ne multiplierons pas davantage les citations. Nous n'y trouverions jamais que cette même conviction : il existe une vérité absolue, une réalité éternelle, le beau, le vrai, le bien en soi, Dieu en un mot. La raison de l'homme est le pressentiment irrésistible (Platon disait la réminiscence) de cette vérité suprême. Vers elle nous porte l'instinct fondamental qui est propre à l'espèce humaine, et qui, sous un autre nom, est encore la raison. Nous aspirons de toutes nos forces à cette réalité éternelle, unique source de l'être. Cela équivaut à une intuition, quoique ce ne soit pas

1. SW, III, 32.
2. SW, II, 101.

un *savoir*. Disons-le donc enfin, c'est une « croyance » (*Glaube*) [1]. La raison est la faculté de la croyance à l'absolu : nouvelle définition qui rejoint les précédentes. Cette croyance est rationnelle sans doute, mais non pas dans le sens où Kant prend ces mots. Selon Kant, le libre arbitre et l'existence de Dieu étant postulés par la raison pratique, nous avons le droit, et, dans une certaine mesure, le devoir d'y croire. Mais notre connaissance n'est pas étendue par là. Nous n'en savons pas plus qu'auparavant. Ces objets demeurent pour nous inaccessibles, et l'existence même en reste hypothétique. La croyance kantienne est donc une adhésion volontaire, nullement instinctive. Elle a un caractère moral; elle peut être une source de mérite. La croyance dont parle Jacobi est, au contraire, spontanée et immédiate. Elle fait l'essence même de la raison, et la raison n'existe qu'en tant qu'elle participe à son objet. « La raison ne tire pas d'elle-même l'idée de l'absolu : c'est elle qui sort de lui véritablement. Elle n'est que par lui. Il lui est donné, et elle est donnée à elle-même avec lui... Comme elle se fie à la réalité de cette idée, ainsi se fie-t-elle à elle-même [2]. » En un mot, pour la raison, croire à l'absolu, c'est s'affirmer. N'y pas croire, s'il était possible, serait se détruire.

III

Mais cette raison ne peut-elle pas être trompeuse ? Vous avouez qu'elle ne *sait* pas, qu'elle est incapable de voir et de connaître le vrai, qu'elle le « présuppose » seulement au-dessus d'elle. Au rebours des philosophies ordinaires, qui opposent volontiers la raison au sentiment, vous nous présentez une raison qui est elle-même sentiment. Tendance, instinct, intuition aveugle, pressentiment, anticipation,

1. SW, III, 441.
2. SW, III, *ibid.*

croyance spontanée, qui nous assure que tout cela n'est pas décevant? L'homme ne serait-il pas simplement la dupe du besoin de stabilité qui est l'exigence suprême de son esprit, ou du désir de bonheur qui est au fond de son âme? Et, de ce qu'il « présuppose » spontanément une certaine vérité, s'ensuit-il aussitôt que cette vérité existe? Les dogmatiques les plus résolus ne l'ont jamais admis sans démonstration. Kant reconnaît bien que les « idées » sont produites par l'activité spontanée de la raison : mais il ne croit pas avoir le droit d'en affirmer pour cela la valeur objective. Bref, quelle garantie la raison nous offre-t-elle de sa véracité? Que répondrait-elle, si on lui objectait le malin génie de Descartes?

Jacobi a vu la difficulté. Il l'a abordée de front. Il est vrai, dit-il en substance, la raison pourrait ne pas être véridique. Il se peut qu'elle nous trompe. Peut-être cette tendance spontanée, ce pressentiment, cet élan de notre nature vers un absolu de bonté et d'amour ne sont-ils qu'illusion [1]. Cette hypothèse ne paraît pas absurde, au moins de prime abord. Mais, s'il faut l'admettre, il n'y a plus ni vérité ni erreur, ni bien ni mal. La pensée comme l'action perdent toute règle, tout sens, toute valeur. L'homme devient une énigme incompréhensible. « Sans une ferme croyance à Dieu et à l'immortalité, nous ne pouvons établir seulement que « oui » reste « oui » et « non, non [2] ». Jacobi se souvient ici fort à propos de la fonction logique de la raison, qu'il négligeait tout à l'heure sans scrupule. Plus exactement, sans attribuer de fonction logique à la raison même, il rappelle qu'elle domine les opérations intellectuelles. Car les premiers principes sont connus par le cœur, et, comme le dit Pascal, les propositions se concluent, mais les principes se sentent. Si donc la raison, telle que la définit Jacobi (c'est-à-dire le cœur), est trompeuse, il n'y a plus de vérité, il n'y a plus même de pensée possible.

1. SW, I, 281.
2. SW, III, 540. Lettre à Schlosser du 17 janvier 1791.

« Montrer, dit Jacobi, que l'homme est, de sa nature, une créature religieuse, et qui doit avoir Dieu toujours présent à la pensée, sous peine de faire cette découverte, que la vérité de toutes les vérités est qu'il n'y a point de vérité ; voilà à quoi je suis propre. » Mais, ajoute-t-il, je ne puis faire davantage, « car ma propre croyance n'est pas un roc... Bref, le jugement dernier doit venir un jour, ou bien je ne vois rien de mieux que de nous rompre le cou, — le plus tôt sera le mieux, — et de mettre fin ainsi à cette chose absurde, dégoûtante et infâme qu'on appelle l'humanité [1]. »

Cet aveu nous laisse apercevoir chez Jacobi une veine de pessimisme, qui apparaît trop souvent pour que l'on puisse la considérer comme négligeable. En principe, il est optimiste. Sa doctrine de la croyance est, en même temps, une doctrine de la confiance : il se fie aux sens, qui nous suggèrent l'idée d'une réalité extérieure; il se fie au sentiment qui nous porte vers Dieu ; il a foi en la bonté et en l'amour qui sont la raison suprême des choses. Mais, comme Socrate le disait du plaisir et de la douleur, l'optimisme et le pessimisme de sentiment sont des dispositions instables, toujours près de se transformer l'une dans l'autre, au moment même où elles paraissent le mieux établies. Que faut-il à l'optimiste de sentiment le plus résolu, pour qu'il tienne le langage du pessimiste le plus amer? Il suffit souvent du choc d'une impression nouvelle : la confiance qu'il mettait en la bonté de la cause suprême prend tout à coup conscience de sa fragilité. Jacobi nous en fournit plus d'une fois la preuve. « Si l'on pouvait, écrit-il, trouver l'assurance dans l'incrédulité, je serais depuis longtemps résolu à m'y fixer. Car la pensée que j'ai été trahi et comme vendu en ce monde, et que la raison est peut-être le présent d'un être malfaisant, — cette pensée me remplit souvent d'une telle amertume, que je suis tenté de m'ôter la vie [2]. » Il a donc connu la peur d'être dupe, dont parlait Renan. Mais il n'a pas pu

1. SW, III, 540. Lettre à Schlosser, 17 janvier 1791.
2. Zöppritz, I, 96. Lettre à Häfeli du 11 mai 1788.

supporter l'incertitude. Il n'a pas voulu se contenter d'une foi souriante, qui s'accommodât du doute en lui faisant sa part. C'est pourquoi il a recours à la religion positive, sans y trouver peut-être une entière satisfaction. « *Il faut,* écrit-il à Pestalozzi, que je sois convaincu de cette vérité-ci : « Je n'ai qu'à remplir mon devoir, et un être suprême se charge de conduire tout pour le mieux, sans que je m'en inquiète. » Mais comment arriver à cette conviction ? L'expérience dirait plutôt le contraire. Croyons-en donc la Bible. Et si la Bible est un livre comme un autre ? — Alors je ne vois plus de remède aux maux de l'humanité, et je vote pour la fin du monde [1]. »

Ainsi, l'argument de Jacobi est un dilemne. Ou la raison dit vrai, ou elle est une « menteuse », une « fiction mère de fictions [2] ». Si elle dit vrai, nous sommes assurés aussitôt de l'existence de l'absolu, dont elle est en nous le témoignage. Elle nous garantit en même temps la nature, qui a son fondement dans cet absolu, la science qui détermine les lois de la nature, la vertu qui aspire à cet idéal de bonté, l'art enfin qui tend à en réaliser le symbole par la beauté. La vie prend un sens. L'activité de l'homme, soit individuelle, soit sociale, s'explique par une fin réelle. Ce n'est plus un jeu incompréhensible, ou, comme dira Schopenhauer, une mystification. La raison, au contraire, est-elle trompeuse, elle devient le présent le plus funeste qu'un ennemi ait pu faire à l'homme : mieux eût valu mille fois que nous en fussions privés. Elle est vraiment la « faculté du désespoir ». Aucune vérité n'est désormais certaine, aucune existence même n'est plus réelle. Avec l'absolu, le relatif s'évanouit : la création s'effondre avec le créateur [3]. Niez donc la raison, si vous voulez : mais sachez que la suite immédiate de cette négation sera l'absurdité en logique, le nihilisme en métaphysique, et le pessimisme en morale.

1. Zöppritz, I, 176-8. Lettre du 24 mars 1794.
2. SW, III, 440.
3. SW, III, 201-2.

Mais ce dilemne n'est pas décisif, et Jacobi ne l'ignorait pas. Il y a des gens qui ne reculent pas, comme lui, devant ces « conséquences inacceptables ». Il y a des sceptiques. Il y a des pessimistes. Contre eux, son argumentation ne porterait pas. Au contraire, ils la prendront à leur compte, et ils la retourneront contre lui : quel moyen aura-t-il de leur prouver qu'ils se trompent? Aucun : mais il aura recours à sa défense ordinaire. Il rappellera que sa philosophie ne se pique pas de « démontrer », mais seulement de « faire voir » le vrai. Il ne peut que plaindre ceux dont les yeux restent obstinément fermés. Tout ce qu'il a pu faire, c'est de leur « illustrer » les motifs que nous avons de croire à la véracité de la raison. Voilà pourquoi il insistait si fort sur l'analogie foncière de l'instinct et de la raison. L'instinct est infaillible : la raison, qui participe de la même nature, ne doit-elle pas l'être aussi? « Le mouvement de l'âme que cause l'inclination *(Trieb)*, et que nous appelons désir, est un mouvement qui a pour but unique d'atteindre son objet et de s'y unir. Ce principe est d'une application universelle. Nous ne désirons ou ne voulons pas un objet, originairement, parce qu'il est agréable ou bon, mais au contraire nous l'appelons agréable ou bon parce que nous le désirons ou le voulons, parce que notre nature sensible ou suprasensible le comporte ainsi. Il n'y a donc pas de principe de la connaissance du désirable ou du bon hors de la faculté de désirer; — hors du désir ou du vouloir originaire lui-même[1]. » Appliquez cette formule à la tendance spontanée qui nous attire vers un absolu de bonté et d'amour. Vous direz alors, comme Jacobi, avec Pascal : « L'intelligence du bien est dans le cœur. » Le cœur sans doute ne connait pas, mais il sent qu'un bien suprême existe. Ce sentiment, Jacobi l'appelle raison. Nulle certitude n'est supérieure à la certitude immédiate qu'il nous donne.

En concluant ainsi de l'instinct à la raison, Jacobi ne fait

1 SW, III, 322 (en note).

en somme que prolonger le parallélisme entre le sensible et le suprasensible dont il a déjà usé plus haut. Il n'a pas d'autre méthode à suivre. Il n'essayera pas de « prouver » que la raison est véridique, que ce « pressentiment du vrai » n'est pas illusoire. A quoi bon? Ces preuves reposeraient sur des principes, et ces principes à leur tour impliqueraient un acte de foi. Croyance pour croyance, celle qui nous porte à l'affirmation d'un absolu, je veux dire de Dieu, est la plus immédiate, la plus spontanée de toutes, celle qu'il faut donc accepter d'abord sans preuves. Tout nous sollicite en faveur de cette croyance. Nous avons d'autres « pressentiments » : ce sont nos inclinations sensibles. Ne voyons-nous pas qu'elles ne sont pas des promesses trompeuses, que les objets où elles tendent obscurément existent, se découvrent, et deviennent une cause de plaisir? Autrement les êtres vivants ne pourraient subsister. « L'âme, dit Jacobi, se manifeste en tout être comme le principe de la nature organisée; car, avant toute expérience, elle le dirige au moyen de connaissances sans lesquelles il ne se conserverait pas (les instincts)[1]. » Et cette merveilleuse finalité, qui se retrouve dans les tendances de tous les vivants, depuis les plus humbles jusqu'aux plus élevés, se démentirait tout à coup, et dans un seul cas? Le pressentiment de l'absolu, et celui-là seul, serait illusoire? La tendance au bien suprême, et celle-là seule, n'aurait point d'objet réel? Rien n'est plus invraisemblable. Pourquoi, dans ce cas unique, refuser d'écouter l'appel « prophétique » qui, dans tous les autres cas, n'a jamais menti? Pourquoi se condamner ainsi au désespoir?

Nous ne refuserons donc pas notre confiance à la raison, parce qu'elle est croyance et sentiment : nous reconnaîtrons au contraire que précisément à ce titre elle la mérite. « Toute réalité, aussi bien la corporelle, qui se révèle aux sens, que la spirituelle, qui se révèle à la raison, est garantie à l'homme par le seul sentiment : il n'y a point de ga-

1. SW, VI, 68. Lettre à Schlosser, 25 avril 1796.

rantie en dehors ni au-dessus de celle-là [1]. » Ce sentiment, qui révèle à l'homme l'être absolu ou Dieu, lui révèle du même coup qu'il participe, sans comprendre d'ailleurs comment, à cette essence absolue. C'est le bénéfice ordinaire des doctrines mystiques, de fournir, non pas une explication, mais au moins une conception simple des rapports qui unissent les êtres finis à l'être absolu. Jacobi ne fait pas exception à la règle. « La raison humaine, dit-il, doit être considérée, d'une part, comme une faculté de perception d'un Divin existant en dehors et au-dessus de l'homme; d'autre part, comme une faculté de perception d'un Divin existant dans l'homme et comme ce Divin lui-même. Si l'être raisonnable n'était pas originairement de nature divine, il ne pourrait aucunement ni jamais parvenir à une vraie connaissance et à un véritable amour de Dieu. » Gœthe l'a dit aussi, en beaux vers, mais d'un sentiment plus panthéistique :

Si l'œil n'était pas de la nature du soleil,
Comment pourrions-nous voir la lumière ?
Si la force même de Dieu ne vivait pas en nous,
Comment le Divin pourrait-il nous ravir [2] ?

On a pu remarquer que, dans cette théorie, il est à peine question de l'activité de la raison sous sa forme logique. L'omission est significative, surtout au moment où Kant, par la *Critique de la Raison pure*, venait d'appeler l'attention sur les conditions *a priori* de la connaissance. Elle a été volontaire. Jacobi tient à renvoyer à l'entendement les fonctions logiques. Avec ces fonctions en effet apparaissent, selon lui, l'abstrait, le général, le nécessaire, en un mot, la science : avec la science, le déterminisme universel, et, à sa suite, une métaphysique naturaliste. Or c'est précisément pour échapper à la nécessité et au naturalisme que Jacobi a voulu se faire une philosophie. Il faut donc que la raison révélatrice du vrai soit indépendante de l'entendement logique. Il faut

1. SW, II, 108.
2. Gœthe, *Farbenlehre*, *Vorwort*, cité par Jacobi. SW, III, 239.

qu'elle soit, non pas abstraite et formelle comme lui, mais concrète et divinatrice comme l'instinct. Etre raisonnable ne consiste pas proprement à former des jugements universels et nécessaires, à construire les mathématiques, ou à découvrir les lois de la nature. Sans doute la raison y est indispensable, mais cela est plus spécialement l'office de l'entendement. Etre raisonnable, c'est avant tout pressentir qu'il existe une réalité au prix de laquelle l'univers et nous-mêmes nous ne sommes rien; c'est aimer le bien, c'est croire en Dieu. Avec la raison ainsi définie, Jacobi pensait atteindre le double but qu'il s'était proposé. Il ruinait le rationalisme abstrait des « philosophes », en y opposant une conception plus métaphysique et plus pleine de la raison et de son objet. Du même coup, il jetait la base d'une doctrine en harmonie avec ses convictions morales et religieuses, et il rétablissait en leurs droits le sentiment, la foi et le mystère.

CHAPITRE IV

LA SCIENCE ET LA MÉTAPHYSIQUE

La théorie de la raison s'achève et s'éclaire par celle de l'entendement. Jacobi se complait à les opposer l'un à l'autre, comme la connaissance médiate à l'immédiate, et, dans cette comparaison continuelle, la seconde a toujours l'avantage. Mais, pas plus pour l'entendement que pour la raison, il ne se propose une étude désintéressée et complète. Il ne se donne pas la tâche du psychologue, ni celle du logicien. C'est une œuvre militante qu'il a entreprise. Il défend les convictions qui lui sont chères. Il espère y réussir en subordonnant la science à la croyance, ou, comme il dit, l'entendement à la raison. Impatient d'atteindre son but, il ne s'arrête guère en chemin. Tout ce qui ne touche pas de près à ce problème, disons mieux, à *son* problème, il le laisse de côté : sa curiosité spéculative se conforme docilement aux indications de son zèle moral. Nous ne trouverons donc rien dans son œuvre qui corresponde à l'étude des catégories, ou à l'analytique des concepts. Non qu'il fût incapable de s'appliquer à ces questions. Il les a vues de près en étudiant la *Critique de la Raison pure,* et telle réflexion sur la nature du temps, sur les caractères des principes de causalité et de substance, témoigne d'une réflexion originale et pénétrante[1]. Mais, encore une fois, son

1. Voyez par exemple IV², 144-150, où Jacobi s'efforce d'attribuer une origine distincte aux principes de cause et de substance, psychologique pour le premier, et purement logique pour le second. Cf. II, 200-207.

objet était autre. Il ne croyait pas avoir besoin d'élaborer une analyse méthodique de l'entendement dans le détail de ses fonctions. Il parle toujours de l'entendement « en bloc », sans spécifier davantage. Cela suffit à son dessein.

I

L'homme a deux sources originales de connaissance, et deux seulement : les sens, à qui se manifeste la réalité extérieure, la raison, à qui se révèle l'absolu suprasensible. Quant à l'entendement, il ne produit rien par lui-même. C'est une faculté d'élaboration : elle ne peut opérer que sur des données venues d'ailleurs. Tout ce qui est premier ou dernier est hors de ses prises. Rien d'ailleurs n'est vraiment premier ni dernier dans cette créature imparfaite que nous sommes[1]. Si quelque chose était, selon le mot de Platon, parent de l'idée, de l'absolu, ce serait la raison, par laquelle se révèle notre essence intime et le but où elle tend. Mais l'entendement ne fait que comprendre. Qu'est-ce que comprendre? Poser des différences et ensuite les concilier. L'esprit humain le plus exercé n'est capable, après tout, que de cette opération fondamentale. Toutes les autres s'y ramènent. Percevoir, c'est-à-dire distinguer; reconnaître et concevoir, c'est-à-dire former des idées de plus en plus générales, — ou de plus en plus abstraites, — voilà ce qui remplit la puissance de notre faculté intellectuelle[2]. Il y a même du danger à vouloir trop comprendre, trop expliquer, à ramener les faits à des lois de plus en plus générales. « La passion d'expliquer nous fait rechercher ce qu'il y a de commun (entre les êtres ou les faits), avec tant d'ardeur, que nous en oublions ce qu'il y a de différent entre eux : nous voulons toujours réunir, là

1. SW, III, 208-9.
2. SW, IV², 132.

même où il y aurait beaucoup plus d'avantage à séparer[1]. »

Seuls les individus existent. Mais cette individualité, qui est la réalité véritable, l'entendement la laisse échapper, la néglige, ou la dissout. Parce que l'individuel « s'explique » par le général, nous estimons celui-ci plus réel que celui-là. « Dans la réflexion ou dans l'entendement, les espèces apparaissent comme données avant les individus, et les genres avant les espèces, comme les produisant même... Tout ce qui est particulier a l'air de sortir d'une généralité créatrice, et ainsi la réalité même semble n'être qu'un *complementum possibilitatis*, une propriété qui s'ajoute à la chose[2]. » Illusion grossière, dont nous sommes trop facilement dupes ! Expliquer le réel, c'est proprement ramener l'hétérogénéité vivante du concret à l'homogénéité immobile de l'abstrait : c'est sacrifier à un besoin excessif d'intelligibilité la réalité même de ce que l'on cherche à comprendre. Il y a une absurdité manifeste, une contradiction dans les termes, à vouloir *comprendre*, à vouloir *expliquer* « ce qui est ». Le savant n'ignore pas que sa physique est un système de symboles abstraits. Ce reproche ne l'atteint donc pas ; mais il frappe directement le philosophe, qui prétend faire la science de l'être même dans son essence.

Jacobi prend ainsi le contrepied de l'idéalisme. Il est réaliste, dit-il lui-même, comme on ne l'a pas encore été[3]. Le plus haut degré de réalité se trouve, selon lui, non dans l'idée, mais dans l'individu, qui nous est immédiatement donné par la perception. L'individu défie l'analyse. Il a des ressemblances avec les autres individus : mais ces ressemblances se sentent, s'apprécient, et ne se mesurent pas. Il ne peut pas être « expliqué » : il n'entre pas, sans se mutiler, dans une formule, quelle qu'elle soit. Il est « inexprimable ». Réciproquement, c'est à l'opposé du réel, dans la

1. SW, IV, 72, ***Briefe über die Lehre des Spinoza.***
2. SW, II, 65.
3. Zöppritz, I, 239. « Ich bin Realist, wie es vor mir noch kein Mensch gewesen ist, und behaupte, es gibt kein vernünftiges Mittelsystem, zwischen totalem Idealism oder totalem Realism. » Lettre à Jean-Paul du 16 mars 1800.

région des purs possibles, dans le domaine de la logique et des mathématiques, qu'apparaît le plus haut degré d'intelligibilité. Jacobi s'est fort écarté ici de son maître Platon. Selon Platon, les idées sont à la fois principes d'existence et d'intelligibilité. Pour Jacobi, réalité et intelligibilité varient en raison inverse l'une de l'autre. A la limite, le parfaitement intelligible est irréel, et le vraiment réel, c'est-à-dire l'individu, est inintelligible.

Après cela, lorsque l'entendement ne sort pas de son domaine, Jacobi ne fait aucune difficulté de lui en reconnaître la possession. Appliqué aux données sensibles, l'entendement en dégage l'élément général, c'est-à-dire, intelligible : il produit ainsi la science, doublement précieuse comme gymnastique de l'esprit, et comme instrument de conquête de la nature. Quand il élabore les données suprasensibles de la raison (c'est-à-dire du sens de l'absolu), il en forme ce que Jacobi appelle, en langage kantien, les « idées ». Enfin, en tant que le « je pense » accompagne toutes les représentations, c'est l'entendement qui réalise l'unité de l'âme, non pas dans son essence absolue, mais telle qu'elle s'apparaît à elle-même dans la conscience. Car cette essence absolue, nous ne la connaissons point proprement : elle nous est seulement révélée par les aspirations de notre cœur, qui pressent notre destinée future. Ce que nous « connaissons », au sens exact du mot, ce sont les phénomènes du sens intime; et si nous les connaissons, c'est précisément parce que l'entendement les lie. Celui-ci a pour fonction de les rapporter, en les enchaînant, à un sujet unique, et cet enchaînement (*Verknüpfung*), se produit chez l'animal comme chez l'homme. Car si la raison n'appartient qu'à notre espèce, et s'il est impossible de concevoir une « raison » animale, on peut fort bien parler d'un entendement chez les bêtes. Il en est d'intelligentes, à des degrés divers. Et rien ne nous empêche de supposer chez elles aussi une liaison des états successifs, qui équivaut à une sorte de conscience[1].

1. Je reconnaîtrais volontiers ici un souvenir de Leibniz, plutôt que de Kant

Jacobi ne refuse donc point de faire leur juste part aux fonctions de l'entendement. Mais il les restreint au double travail d'analyse et de synthèse par lequel l'entendement transforme et unifie les données fournies par les deux facultés seules originales : les sens et la raison. Vouloir atteindre le réel par les opérations de l'entendement, c'est demander à cette faculté justement ce dont elle est incapable. Car l'entendement pense, et l'objet de la pensée est le général ; tandis que le réel est individuel, et n'est donné que dans une intuition. Par suite, une philosophie obtenue par les principes de l'entendement ne peut être qu'un système d'erreurs. Une telle philosophie dissoudra les êtres en leurs éléments généraux et abstraits. Elle détruira méthodiquement toute vie, toute poésie, tout mystère : elle effacera le « clair-obscur des choses[1] ». Admirable expression, dont les romantiques useront et abuseront plus tard, et que l'on rencontrera sans cesse dans leurs formules esthétiques. Mais ce que Jacobi veut mettre ici en lumière, c'est le contre-sens initial commis par la philosophie dogmatique. Voyant que dans la science, par l'opération réfléchie de l'entendement qu'on appelle démonstration, tout devient clair et intelligible, elle a cru pouvoir fonder pareil-

(les monades-esprits et les monades-âmes) ; mais de Leibniz vu à travers Bonnet. Dans sa *Palingénésie philosophique*, que Jacobi connaissait bien, Bonnet écrit (p. 199-200) : « Il faut distinguer deux sortes de personnalité. La première est celle qui résulte simplement de la liaison que la réminiscence met entre les sensations antécédentes et les sensations subséquentes, en vertu de laquelle l'Ame a le sentiment des changements d'états par lesquels elle passe : la seconde espèce de personnalité est cette personnalité réfléchie qui consiste dans le retour de l'Ame sur elle-même, par lequel, séparant en quelque sorte de soi ses propres sensations, elle réfléchit que c'est elle qui les éprouve ou qui les a éprouvées. L'Être qui possède une telle personnalité appelle « moi » ce qui est en lui, qui sent ; et ce moi, s'incorporant pour ainsi dire à toutes les sensations, se les approprie toutes, et n'en compose qu'une même existence..... La première espèce de personnalité paraît convenir aux animaux et même à ceux qui sont le moins élevés dans l'échelle. » Jacobi distingue aussi, à différentes reprises, ce qu'il appelle l'individualité simple et la personnalité proprement dite ; et pour toutes deux il semble admettre qu'outre la mémoire, l'action synthétisante de l'entendement (*Verknüpfung*) est nécessaire. SW, VI, 224 ; 169-70 ; IV², 75.

1. SW, I, 73 (*Allwill*, 1775).

lement une « science » de la métaphysique, non moins exacte, non moins démonstrative. L'entreprise était extravagante, puisque l'être dans son essence ne se laisse ni « expliquer », ni « démontrer », et que l'intuition qui le révèle n'a rien de commun avec la clarté logique.

« Il me semble, écrit Jacobi à Hamann dans une de ses premières lettres, que notre philosophie s'est engagée dans une funeste impasse. A force de chercher l'explication des choses, elle perd de vue les choses mêmes. Et ainsi la science devient sans doute très exacte et les esprits très éclairés ; mais du même coup et dans la même proportion la science devient vide, et les esprits plats. Selon moi, la fonction essentielle du philosophe consiste à « dévoiler ce qui est ». Expliquer n'est pour lui qu'un moyen, le chemin qui conduit au but, une fin provisoire, non la fin dernière. La fin dernière est ce qui ne se laisse pas expliquer, le simple, l'irréductible à l'analyse... Voilà ce que j'ai voulu faire comprendre dans mes romans, témoignant ainsi de mon mépris pour l'ignoble philosophie de notre temps, que j'ai en horreur. » Et Jacobi conclut par une de ses formules favorites. « La lumière est dans mon cœur, mais dès que je veux la transporter dans l'entendement, elle s'éteint. Laquelle des deux clartés est la vraie, celle de l'entendement, qui nous présente, il est vrai, des formes définies, mais derrière elles un abîme sans fond ; — ou celle du cœur qui nous donne sans doute des espérances sur l'au-delà, mais qui ne nous fournit point de connaissance distincte [1] ? » C'est la misère de l'homme que, de ne pouvoir joindre ces deux clartés en un faisceau lumineux unique : de n'avoir point ce qu'on appellera plus tard une « intuition intellectuelle ». L'entendement ne sait que tirer des conséquences : la raison ne donne qu'un pressentiment du vrai ; au moins ce pressentiment est-il véridique. Quel aveuglement, si, dans notre désir d'expliquer l'inexplicable, nous abandon-

1. SW, I, 363-7. Lettre du 16 juin 1783.

nons ce pressentiment, prophétique et infaillible, pour la dialectique vide et formelle de l'entendement !

Aussi bien, tentez l'aventure avec l'entendement livré à ses propres ressources. Laissez-le poursuivre jusqu'au bout sa régression logique : où s'arrêtera-t-il ? Remontant de concept en concept jusqu'au *genus generalissimum*, il arrive enfin à l'idée d'une substance universelle, d'un être qui est à la fois un et tout, ἓν καὶ πᾶν, d'une essence absolument indéterminée, ou plutôt à la fois simple et double. « D'un côté, en effet, apparaît l'idée d'une matière infinie à laquelle se réduisent tous les corps, de l'autre, l'idée d'une pensée infinie, dont les modes correspondent nécessairement à ceux de la matière : je dis nécessairement, parce que, pour l'entendement qui réclame l'unité, la matière infinie et la pensée infinie ne sont qu'un seul et même être [1]. » Donc, conclut rapidement Jacobi (nous reviendrons sur ce point plus tard), le terme inévitable d'une philosophie de l'entendement, si on la pousse à ses conséquences dernières, est le spinozisme : négation de la liberté, négation de la finalité, négation de Dieu, au moins de Dieu conçu comme une personne juste et sainte. Si ces conclusions sont légitimement obtenues (et Jacobi ne doute pas qu'elles ne le soient), elles prouvent que le principe d'où elles sont tirées ne devait pas être admis. Elles blessent les convictions les plus inébranlables et les plus chères de notre cœur ; elles contredisent la certitude spontanée de notre raison : reconnaissez à ce signe qu'elles sont fausses, et qu'elles proviennent donc d'un usage « immodéré » de l'entendement. Car la raison ne peut avoir tort. Le raisonnement n'a pas qualité pour faire échec à la foi rationnelle. « ...La vraie science, c'est l'esprit portant témoignage de lui-même et de Dieu [2]. »

Cette idée d'un conflit possible entre les exigences de la pensée et celles de la conscience morale, entre la science et la croyance, domine, comme on sait, la philosophie de Kant.

1. SW, II, 66.
2. SW, IV, p. XLIV.

Il ne lui a pas fallu moins de l'ensemble des trois *Critiques* pour parvenir à une conciliation. Jacobi est préoccupé, comme Kant, de ce problème : mais la solution qu'il en propose est infiniment plus simple. Au lieu de concilier, il sépare. Selon lui, les domaines de la raison et de l'entendement sont absolument distincts. La raison est une « révélation de l'absolu », et n'est que cela. L'entendement, faculté secondaire, purement discursive, établit des démonstrations, mais « ne peut atteindre l'alpha ni l'oméga de rien ». Impropre, par conséquent, à constituer une métaphysique, ou « science de l'être », il ne doit aspirer qu'à construire la science, — relative, — des vérités abstraites et des phénomènes. Dès lors, le départ est facile à établir. D'un côté, le « vrai », qui n'est pas objet de science, mais dont nous avons, dans la raison, le pressentiment infaillible et l'instinct : point d'autre métaphysique que l'élan spontané de l'âme vers la source de son être et de tout être. De l'autre, le général et l'abstrait : c'est-à-dire, « l'objet de la science », science relative qui ne porte pas sur le « vrai en soi », mais qui permet la déduction rigoureuse des théorèmes, et la prévision des phénomènes naturels. Cette science promet à l'homme l'empire de l'univers. Pourvu qu'elle ne sorte point de son domaine, Jacobi lui accordera tous les postulats qu'elle semble réclamer : principes de la conservation de la matière et de la force, et déterminisme invariable des phénomènes. Pourquoi lui marchander ce dont elle a besoin ? Quel danger peuvent offrir ces concessions, s'il est bien admis que la science est relative, qu'elle ne porte que sur des symboles abstraits, et que le « vrai » ou l' « être » ne se laisse ni expliquer ni comprendre ? Que la science rende compte, si elle peut, de tout ce qui est « nature » : elle n'aura pas encore entamé d'une ligne la région du « mystère ».

Nous reconnaissons ici l'idée directrice qui anime la philosophie de Jacobi : opposer au dogmatisme rationaliste de son temps une doctrine mystique de la croyance. Cet antagonisme, Jacobi le réalise dans l'esprit même sous les

noms de « raison » et d' « entendement ». C'est encore lui qu'il transporte dans la connaissance, sous les noms de « foi rationnelle et de science ». Il y a un moyen, et un seul, de résoudre le conflit, ou plutôt de l'éviter : subordonner la science à la croyance, sans les laisser venir au contact l'une de l'autre. Jacobi mettra donc tous ses efforts à montrer, d'une part, que le réel ne peut pas être objet de science, d'autre part, que les conditions mêmes de la science en impliquent la relativité. Par suite, loin de chercher à comprendre comment les lois de la nature pourraient comporter un élément de contingence, et laisser quelque place à la liberté, il préfère leur attribuer un caractère d'absolue nécessité. La formule idéale de la science, à ses yeux, est le mécanisme. Le but de la science n'est-il pas de rendre son objet le plus intelligible qu'il se pourra ? Or rien ne satisfait mieux l'entendement que la conception d'un mécanisme, où chaque résultante trouve sa raison suffisante et nécessaire dans la somme des composantes. Remarquez que Jacobi n'était lui-même ni mathématicien ni physicien. Sa tournure d'esprit ne le portait pas vers les sciences positives et exactes. Il est peu vraisemblable qu'il ait beaucoup réfléchi à leurs postulats. Quand donc il insiste sur le déterminisme absolu que suppose la science de la nature, il a en vue, non l'intérêt de la science, mais surtout celui de la philosophie. S'il tient à établir un domaine propre à la science, c'est pour l'y enfermer.

Descartes, semblerait-il, a dû fournir à Jacobi l'idée d'une explication mécanique de tout ce qui est naturel. Mais peut-être est-il inutile de remonter jusqu'à lui, et Jacobi s'est-il souvenu simplement des leçons de Charles Bonnet. Le naturaliste de Genève enseignait un dualisme intransigeant très voisin de celui de Jacobi. Comme philosophe, il proclamait la vérité du spiritualisme chrétien, et il s'attachait à la croyance en Dieu et à la liberté. Mais, comme savant, il professait que le mécanisme le plus rigoureux régit tous les phénomènes de la nature, y compris les psychologiques. « Vous

donc, dit-il, qui vous intéressez sincèrement aux progrès de la religion qui est la vérité, ne vous scandalisez point lorsqu'un philosophe ose vous dire que l'homme est une machine physico-morale, construite pour exécuter une certaine suite de mouvements [1]. » Ne dirait-on pas le langage d'un La Mettrie qui serait chrétien? Bonnet en arrive même à une expression du mécanisme qui fait pressentir les formules célèbres de Laplace et de M. du Bois-Reymond : « L'essence des êtres est invariable. Ils sont ce qu'ils sont. Les lois des êtres fondées sur leur essence sont donc invariables. Le fer se porte vers l'aimant, le tigre se jette sur le daim, le voluptueux poursuit le plaisir, le séraphin brûle pour Dieu de l'amour le plus ardent, en vertu des lois établies. Ces lois, très différentes entre elles, sont également constantes. Les forces physiques et les forces intellectuelles sont également déterminées à produire leurs effets. Ces effets sont nécessaires. Ils découlent de rapports immuables. Chaque être décrit sa courbe : celle de l'araignée, beaucoup moins composée que celle du singe, l'est beaucoup plus que celle du polype. Toutes ces courbes ne sont que des portions infiniment petites de la courbe prodigieusement variée qui compose l'univers. L'intelligence suprême connaît seule l'équation de cette courbe [2]. »

Sans hésiter, Jacobi adopte ce mécanisme, certain qu'à l'exemple de Bonnet il pourra néanmoins admettre, dans un autre domaine, les réalités transcendantes que sa raison et son cœur réclament. « Absolument païen par l'entendement, absolument chrétien par le sentiment », telle est sa devise. Le dualisme est irréductible. Pourtant de ces deux « absolument », il en est un qui domine l'autre. L'entendement, qui a pour fonctions propres l'analyse et l'élaboration, suppose toujours des données venues d'ailleurs. La raison, au contraire, est une faculté qui n'a besoin d'aucune autre, et par consé-

1. Bonnet, *Principes philosophiques sur la cause première et sur son effet. Œuvres*, t. VIII, p. 168.
2. Bonnet, *Ibid.*

quent supérieure. « Poussée à sa limite, la régression de l'entendement exige elle-même un premier terme, un absolu : autrement l'idée de cause se dissout elle-même (ἀναγκὴ στῆναι). Et alors on aperçoit que l'idée de cause ne trouve un contenu, une vérité, un sens que dans la raison, c'est-à-dire dans le sentiment qui dit : « Je suis, j'agis, je produis. » L'entendement de l'homme repose entièrement sur ce sentiment. Il repose donc sur la raison, et la suppose nécessairement au-dessus de lui[1]. »

Jacobi, dans ce passage, semble vouloir, par une interprétation psychologique de l'idée de cause, montrer comment l'entendement dérive de la raison. Mais, à l'ordinaire, il s'inquiète moins de la subordination que de la distinction des deux facultés. Son but est atteint, s'il a bien montré que l'entendement, et par conséquent la science, n'ont rien à nous dire sur les questions dernières. « Cela est d'un autre ordre » conclut-il avec Pascal. Tous les entendements mis ensemble ne produiraient pas la certitude qui jaillit spontanément du cœur.

II

Une fois posée la distinction radicale de l'entendement et de la raison : — d'un côté, la science avec ses postulats nécessaires, de l'autre, le réel irréductible à l'intelligibilité, — on prévoit ce que sera la métaphysique de Jacobi. Elle se refusera à la forme scientifique. Elle ne se fondera point sur des preuves, mais sur des convictions. Elle sera matière non de démonstration, mais de sentiment. Les difficultés logiques ne l'arrêteront point : n'avons-nous pas vu que le principe de non-contradiction, loi suprême de notre enten-

1. SW, III, 413. — Cf. II, 200-207. Jacobi soutient (comme le fera plus tard Maine de Biran) que nous trouvons dans la conscience de notre activité la causalité même en acte, et il essaye ensuite de tirer de là le principe universel de causalité.

dement, n'était pas la loi de l'être? D'où une nouvelle définition de la raison, qui complète les autres : « La raison est la faculté qui nous fait croire à l'incompréhensible, même s'il contredit ce que nous comprenons... La supposition d'un absolu, ou d'un inconditionné antérieur au relatif, et la certitude que le relatif ne pourrait pas être, si l'absolu n'était, — cette supposition se produit nécessairement chez tout être raisonnable, cette certitude lui est comme innée : et pourtant cette supposition, cette certitude sont quelque chose de parfaitement inexplicable pour la pensée humaine[1]. » La raison, en effet, affirme bien qu'il existe une relation entre le contingent et l'absolu, mais elle est tout à fait incapable de nous faire apercevoir cette relation. Création, émanation, quelque hypothèse que l'on propose, aucune n'est satisfaisante, et le mystère reste impénétrable. Que l'on dise comme le naturaliste (spinoziste) : l'inconditionné ou absolu que suppose la raison n'est que le substrat du conditionné, l'un du tout; — ou que l'on dise avec le théiste : cet absolu, cet inconditionné est une cause libre, consciente, analogue à la volonté raisonnable, une intelligence suprême agissant d'après des fins : peu importe. Il reste également impossible, dans un cas comme dans l'autre, d'expliquer l'existence de l'univers par un tel principe, et de le rapporter ainsi à son origine[2].

Bref, quand il s'agit de l'absolu, l'entendement est hors de cause, puisque, de par sa nature même, tout ce qui est premier ou dernier lui échappe. D'autre part, la raison nous révèle bien l'absolu, mais elle ne fait qu'en révéler l'existence : rappelons-nous qu'elle est un pressentiment, une tendance, prophétique et mystérieuse comme l'instinct, clairvoyante à la fois et aveugle comme lui. Il n'y a donc pas à espérer de connaître l'absolu, encore moins de le comprendre. Comprendre, c'est conditionner. Et conditionner l'absolu, cela n'a point de sens. L'absolu ne saurait être

1. SW, III, 404-5.
2. SW, III, 410.

exprimé, ni pensé, sans cesser d'être lui-même. Autant nous sommes sûrs qu'il est, autant nous sommes sûrs aussi de n'en savoir jamais davantage. Toute métaphysique dogmatique est donc condamnée d'avance. La théologie naturelle, en tant que science, est une tentative sans espoir. Elle ne peut même pas établir que son objet soit possible. Bien mieux, il faut, dit Jacobi, que l'être absolu nous paraisse impossible. Il ne serait pas l'absolu, si nous en comprenions la possibilité. Quelle n'est donc pas la présomption de ceux qui en déduisent la nature et les attributs! Quelle illusion que de croire établir l'existence de Dieu par des arguments en forme! Jacobi ne s'arrête pas à montrer le vice de ces preuves : il s'en occupera plus tard, en examinant le spinozisme. Il n'a pas besoin, comme Kant, de démêler la dialectique où la raison s'égare quand elle veut objectiver son idéal théologique. Il rappelle simplement que la métaphysique n'a jamais pu établir une démonstration de l'existence de Dieu sans sophisme, et définitive. A coup sûr, elle ne sera pas plus heureuse dans l'avenir. Vouloir rendre Dieu intelligible, c'est déjà commencer à le nier. Toute théologie rationnelle est sur le chemin de l'athéisme.

Ce langage annonce Hamilton, et sa célèbre discussion sur l'inconcevabilité de l'absolu. Hamilton, qui connaissait Jacobi, n'adopte pas sa définition de la raison, toute mystique, et vraiment trop contraire à l'usage commun des philosophes. Il s'efforce plutôt de prouver sa propre thèse au point de vue logique. Mais, si nous négligeons ces différences, qui sont surtout formelles, il reste que pour Hamilton comme pour Jacobi la faculté de connaître est impuissante en présence de l'absolu : aussi incapable de l'affirmer que de le nier, incapable même de le concevoir, et laissant, par conséquent, la place libre à la foi. Le passage est aisé de là à l'agnosticisme et aux autres doctrines semi-religieuses, semi-philosophiques, qui ont trouvé tant d'adhérents dans notre siècle. Toutefois il y a des agnostiques de différents caractères, et Jacobi n'en eût accepté le nom

qu'avec une réserve essentielle. Il n'admet dans sa doctrine aucun élément de doute. L'absolu, il est vrai, est inconnaissable, impensable, peut-être contradictoire : qu'importe, s'il fait sentir sa présence en se révélant à notre cœur? Cœur ou raison, pour Jacobi, n'est-ce pas même chose? « Exclusivement tournée, dit-il, vers le suprasensible et vers le surnaturel, le domaine propre et unique de la raison est le domaine des actions et des êtres incompréhensibles, le domaine des miracles[1]. » Aucune difficulté logique ou dialectique ne l'arrête. Elle plane dans une région supérieure. Elle a sa certitude propre, qui se suffit à elle-même. « Il n'y a pas d'objet sensible qui puisse s'emparer de nous et s'imposer avec autant de clarté et de force que les objets suprasensibles, le beau, le vrai et le bien en soi, s'imposent en se révélant à notre âme[2]. »

De la sorte, tout en soutenant que les objets de la raison sont inconcevables, Jacobi n'est cependant pas embarrassé de se les représenter. Il n'a qu'à suivre pour cela les indications de son cœur. Dans cette région du suprasensible, impénétrable à l'investigation réfléchie, elles le guideront avec la sûreté de l'instinct. Est-ce que je ne *sens* pas, par exemple, que l'existence seule de ma raison finie témoigne de l'existence d'une raison infinie[3]? Et si Dieu est une raison, il est donc aussi une conscience. Herder croyait pouvoir concilier la conception spinoziste de Dieu avec la conception chrétienne : il se trompait, comme le lui montrera Jacobi. Celui-ci n'accepte que l'anthropomorphisme. Nulle autre représentation de la divinité ne le satisfait. Il tient à se figurer Dieu comme une personne, consciente, voulante et agissante. En cela il est à peu près isolé parmi les philosophes allemands, qui ont toujours éprouvé une vive répugnance à concevoir l'absolu à l'image de l'homme. C'est l'un des points que beaucoup

1. SW, III, 218.
2. SW, II, 120.
3. SW, III, 241.

de contemporains trouveront le plus choquants dans sa doctrine. Herder et Schleiermacher (quoique théologiens), et surtout Gœthe, ne comprendront pas que Jacobi fasse un si grand crime à Spinoza d'avoir nié la personnalité divine. Mais Jacobi est inébranlable sur cet article [1]. Il proteste ne pas comprendre, à son tour, en quoi l'hypothèse anthropomorphique serait plus inacceptable que les autres. Le *salto mortale*, comme il dit, consiste à adopter, par un acte de foi, une croyance indémontrable : mais dès lors qu'on se décide à franchir le pas, théoriquement, toutes les conceptions se valent. De toutes façons on est dans l'incompréhensible. Mécanisme, panthéisme, déisme, théisme, de ce point de vue c'est tout un. Au moins, si l'on admet une personne divine, le cœur trouve-t-il satisfaction. Ce Dieu conscient, libre, plein de sagesse et de miséricorde, source de vérité, de vie et de justice, on peut l'aimer, l'adorer, espérer en lui. Mais qu'attendre d'une substance infinie, inconsciente, sourde et aveugle [2] ?

Jacobi ne fait ici que tirer les conséquences de sa doctrine. Que reproche-t-on à l'anthropomorphisme ? De répugner à ce que nous croyons savoir de Dieu. Il nous semble contradictoire que l'absolu soit conscient, se propose des fins, les accomplisse et s'y complaise. Mais, selon Jacobi, ce que nous pouvons penser de l'absolu, ce que nous nous imaginons connaître de lui, n'a logiquement aucune valeur. Affirmer que quelque chose est ou n'est pas contradictoire avec l'absolu, c'est être dupe de notre présomption native, et outrepasser ce qu'il nous est donné de savoir. L'anthropomorphisme n'est ni plus réfutable, ni plus démontrable que les autres conceptions de la divinité. Et comme il nous est « suggéré » par le cœur, c'est lui, malgré le préjugé contraire,

1. SW, I, 250-1 ; IV^{2}, 78 ; III, 423. « Nous professons donc que l'homme porte en soi l'image de Dieu, nous professons l'anthropomorphisme, et nous soutenons qu'en dehors de cet anthropomorphisme, il n'y a qu'athéisme et fétichisme. »

2. SW, IV, p. XXIII-XXV, XLV-XLVII. — Cf. Zöppritz, II, 100-101. Lettre à Weiss du 18 septembre 1812.

qu'il est le plus « raisonnable » de préférer. Car nous n'avons d'autre guide ici que cette suggestion, et, puisqu'elle est notre raison même, pourquoi refuserions-nous de l'écouter?

La personnalité divine ainsi établie, le reste de la métaphysique religieuse de Jacobi se résume aisément : ne rien dire des attributs métaphysiques de Dieu, puisque nous ne pouvons les comprendre, ni seulement les penser; insister sur ses attributs moraux, puisque nous devons l'aimer et l'adorer. Jacobi aboutit ainsi à une sorte de religion naturelle assez semblable, en fait, à celle des déistes anglais, de Voltaire, et de ces « philosophes » qu'il haïssait si fort. Le contenu de sa doctrine coïncide à peu près avec la leur : c'est, de part et d'autre, une conception anthropomorphique de la divinité, fondée sur le témoignage spontané de notre nature morale, et soutenue, bien que Jacobi s'en défende, par une application un peu large et oratoire des principes de causalité et de finalité. Ce rapprochement l'eût indigné : il ne s'en impose pas moins.

Il est vrai que la forme des doctrines, et surtout le ton de leurs auteurs devaient leur cacher à eux-mêmes cette ressemblance. Les « philosophes » sont pleins de confiance en la raison raisonnante, et très fiers de ne se reposer que sur elle. Ils affectent de ne rien admettre qu'ils ne comprennent et qu'ils ne prouvent. Ce qui leur plaît peut-être le mieux dans leur religion naturelle, c'est qu'elle est pure de tout élément non rationnel; ils se savent gré d'en avoir éliminé le mystère. Jacobi, au contraire, a déclaré incompétente la raison raisonnante (qu'il appelle entendement) : la raison qu'il invoque, c'est le sentiment de l'absolu, c'est la révélation d'un Dieu incompréhensible, indémontrable, objet pourtant de croyance et d'amour. Le déisme pur lui fait pitié. Enfin, différence capitale, la religion naturelle de Voltaire et de ses amis leur sert de machine de guerre contre les religions révélées, tandis que, chez Jacobi, la doctrine philosophique est si étroitement liée à la foi religieuse, qu'il faut y

regarder de près pour les distinguer. « Je vais à la recherche du mystère, dit-il, comme d'autres vont à la conquête de la science, destructrice du mystère. Qui pourchasse le mystère n'est pas mon ami [1]. »

On s'explique donc que, la passion aidant, ni Jacobi ni ses adversaires n'aient aperçu les points fort nombreux où ils étaient d'accord, et qu'ils aient cru, des deux côtés, à un antagonisme total. Jacobi ne veut voir chez les philosophes que leur hostilité contre le christianisme, et il prend, bien à tort, leur déisme pour un athéisme déguisé. De même, quand Jacobi proteste contre les reproches de fanatisme et de superstition, quand il explique qu'il est rationaliste, lui aussi, et qu'il a même de la raison une conception très haute, on ne veut pas l'écouter. Et pourtant il avait le droit de demander que l'on ne travestît pas sa doctrine, et qu'on ne la fît pas plus mystique qu'elle ne l'est. La révélation qui donne les premiers principes, Jacobi la présente comme se produisant nécessairement chez tous les hommes. Elle est, pour emprunter une expression de Descartes, la marque que Dieu a mise sur son ouvrage. Elle a lieu spontanément, par le seul fait que l'homme est homme, sans qu'aucune intervention spéciale de la grâce, à plus forte raison sans qu'aucun enseignement sacré soit nécessaire. Elle a pu être aussi nette, par exemple, chez un Socrate ou chez un Platon, que chez un chrétien. Elle est donc, si l'on ose dire, naturellement surnaturelle.

Le souvenir de Rousseau est ici manifeste. Imaginez une âme pieuse, de tendances mystiques, exaltée encore par une éducation dévote, et enthousiasmée à vingt ans par la *Profession de foi du Vicaire savoyard*. Ne croira-t-elle pas trouver, dans l'élan spontané de son cœur vers Dieu, une garantie suffisante de sa foi ? Et, en s'affranchissant des formules des théologiens, ne rejettera-t-elle pas aussi le maigre et froid déisme des philosophes ? Elle n'acceptera,

1. SW, VI, 209.

comme Jacobi, qu'une philosophie qui s'accorde avec le sentiment religieux le plus profond. Voici bientôt paraître, à la fin du siècle, les *Discours sur la Religion* de Schleiermacher. A l'exemple de Jacobi, dans un tout autre esprit que les philosophes du XVIIIe siècle, Schleiermacher professera une sorte de religion naturelle. « Naturelle » toujours, puisqu'elle a son origine au plus profond de l'âme humaine, et qu'elle jaillit spontanément du cœur et de la sensibilité de l'individu; mais « religion » vraiment, ce qu'elle n'était plus chez les philosophes : non pas sèche conclusion d'arguments logiques, mais principe de vie et d'amour, et retour de l'âme finie vers la source éternelle de l'être.

Dans une lettre adressée au comte Stolberg, son ami intime, Jacobi a expliqué comment il entendait la distinction de la religion naturelle et des religions révélées : « Je tiens toutes les théologies pour vraies par leur côté mystique, et toutes pour également fausses par leur côté non mystique, bien que, à un autre point de vue, je ne les déclare pas toutes également ineptes et pernicieuses. Selon moi, les différentes dogmatiques ont le même rapport à la crainte de Dieu et à la vertu, que les différentes formes d'états au principe de la sociabilité... Si la religion chrétienne est sublime, au-dessus de toute comparaison, au-dessus de toutes les autres religions, c'est qu'elle enseigne un miracle continuel dont chacun peut avoir l'expérience : la régénération de l'homme par une force supérieure [1]. »

Stolberg ne fut pas peu scandalisé de ce langage. Comment pouvez-vous soutenir, répond-il à Jacobi, que toutes les théologies se valent? Et pouvez-vous douter que toutes les religions positives ne soient fausses, à l'exception de la chrétienne, qui est vraie ? Stolberg ne peut pas non plus considérer les faits historiques du christianisme comme n'important pas à son essence : il pense que, sans l'Évangile, l'homme n'aurait tout au plus « qu'un pressentiment vague

1. Roth, II, 146. Lettre du 29 janvier 1794.

et insuffisant de la vraie foi[1]. » Stolberg ne dit rien qui soit pour nous étonner dans la bouche d'un dévot : mais nous comprenons qu'il ait été surpris lui-même du langage de Jacobi. Là est l'inconvénient de la position mitoyenne que Jacobi a choisie. Les philosophes déistes ne sont pas assez croyants pour lui ; mais lui, à son tour, est trop philosophe pour les purs croyants. Sans doute il ne demande pas au raisonnement d'établir sa religion naturelle ; mais il tient à appeler « raison » le sentiment sur lequel il la fonde. L'accord de la raison et de la foi ne coûterait rien ainsi ni à l'une ni à l'autre, puisque Jacobi définit la raison, une croyance naturelle. Mais le difficile était de faire accepter cette définition. Le mystique s'en passe, et le rationaliste la repousse : Jacobi reste seul entre les deux.

III

La spiritualité et l'immortalité de l'âme tiennent, dans la métaphysique de Jacobi, beaucoup moins de place que l'existence et la personnalité de Dieu. Il n'en parle que rarement, et, en général, par allusions rapides[2]. Son adversaire Mendelssohn avait traité la question dans un de ses meilleurs ouvrages. Peut-être Jacobi en regardait-il la solution comme implicitement contenue dans sa métaphysique religieuse. S'il existe un Dieu de justice et de bonté, tout ne peut pas être fini pour l'homme avec la vie. D'autre part, Jacobi a fait voir que le mécanisme n'est pas une représentation adéquate du réel, et cela peut passer pour une réfutation du matérialisme. Peut-être enfin faut-il tenir compte de l'hallucination terrifiante que Jacobi craignait toujours de voir reparaître. Il a dû éviter avec soin ce qui pouvait évoquer la vision d'une durée sans bornes, et, pour échapper à ces

1. Roth, II, 154 sqq.
2. SW, I, 240.

crises d'épouvante, écarter jusqu'à l'idée de la vie éternelle. Mais, en revanche, il s'est attaché avec prédilection au troisième objet de la métaphysique, à la liberté. Rien ne lui a tenu plus à cœur que d'en établir la certitude.

Tout d'abord Jacobi rejette l'idée ordinaire du libre arbitre. Il ne peut concevoir une puissance absolue de choisir, qui impliquerait la contingence des futurs, et l'indétermination de l'acte volontaire tant qu'il n'est pas accompli. Cette liberté d'indifférence, à supposer qu'elle pût exister, n'aurait point d'intérêt psychologique ni moral. Mais Jacobi ne comprend pas davantage la liberté, au sens stoïcien ou spinoziste, comme la conformité de la volonté individuelle à l'ordre universel. Qu'est-elle donc? Nous n'en savons rien. La liberté ne se définit pas. Car, si elle se définissait, elle se comprendrait, et elle est, de sa nature, incompréhensible. Elle relève non de l'entendement, mais de la raison[1]. Elle est objet de sentiment, non de savoir. Ce que Jacobi a dit au sujet de Dieu, il le répète au sujet de la liberté. Nous sommes, de nouveau, en présence de quelque chose d'ultime, d'inconditionné; — de quelque chose, par suite, qui échappe nécessairement aux prises de notre faculté de connaître. Si donc la liberté soulève des difficultés pour l'entendement, nous sommes en droit de passer outre, puisque, appliqué à de tels objets, l'entendement ne peut que les dénaturer ou les détruire en s'efforçant de les comprendre. Si Dieu vous paraît intelligible, disait Jacobi, prenez garde : c'est l'athéisme. De même, si la liberté vous semble compréhensible, c'est qu'elle a fait place, sans que vous vous en doutiez, au déterminisme. Le besoin d'expliquer vous a fait lâcher la proie pour l'ombre, c'est-à-dire le réel mystérieux pour l'intelligible abstrait.

La liberté n'est donc pas, si elle n'est incompréhensible. Mais elle ne perd rien à demeurer ainsi hors de la portée de l'entendement : ne trouve-t-elle pas une garantie suffisante

1. SW, IV, p. XLIV-XLV.

dans le sentiment que nous en avons? Quelle preuve pourrait valoir ce témoignage spontané de la raison? Nous avons conscience de quelque chose qui nous pousse à préférer à tout, même au bonheur, un objet supérieur à tous les autres, et qui est le bien. « Je *sens* cette inclination comme une force intime, comme une force réelle, la plus haute de toutes, et par ce sentiment, je m'attribue nécessairement la faculté de déterminer mes désirs sensibles, penchants et passions, comme l'exige de moi la vertu. Cette faculté a toujours été appelée liberté morale. » Un être libre est un être capable de vertu. Les deux attributs s'impliquen l'un l'autre. La liberté consiste si peu « dans une malheureuse capacité de vouloir le mal comme le bien, deux choses contradictoires, qu'au contraire, c'est seulement en tant que cette malheureuse faculté nous est inhérente que nous sommes non-libres. » Nous nous attribuons la liberté, parce que nous avons conscience en nous d'une force qui va au bien, et qui peut surmonter toute résistance. Mais alors pourquoi cette liberté ne triomphe-t-elle pas, en effet, de tous les obstacles? C'est un secret impénétrable, répond Jacobi, le secret de la création, de l'union du fini et de l'infini, de l'existence d'êtres finis qui sont des personnes. C'est le problème du mal, que personne n'a jamais résolu [1].

Ainsi la liberté, qui n'est pas connue au sens propre du mot, est donnée avec la conscience morale. Comme Dieu, elle se révèle spontanément à la raison. En sentant qu'il peut résister à ses passions et qu'il doit les vaincre, l'homme est assuré de sa liberté. Cette conviction immédiate défie les objections. D'ailleurs la liberté, sans se définir davantage, il est vrai, se manifeste encore en s'opposant à ce qui n'est pas elle, à la nature, au mécanisme. L'homme sait que par une partie de son être il appartient à la nature, et qu'il est enveloppé dans le mécanisme universel. Il ne s'en rapporte pas moins l'initiative de ses actes réfléchis. Il s'en considère

1. SW, III, 324-5; II, 316-17; VI, 208.

comme l'auteur et le créateur : lui-même, c'est-à-dire son esprit, sa personne, et non les lois de la nature en lui. Il se sent donc libre, en tant que par la partie supérieure de son être il s'élève au-dessus de la nature, la domine, s'en rend maître, et en use pour ses fins. Car l'esprit seul agit pour des fins qu'il se propose librement : l'activité de la nature est aveugle et nécessaire [1]. L'homme a donc, dans sa conscience, la révélation d'une force morale, incommensurable avec les forces de la nature, au moins telles qu'elles se manifestent à nos sens, et qui le fait citoyen d'un autre monde. C'est ce sentiment qu'il exprime en disant qu'il est libre.

Tout cela est fort simple. Quand les philosophes se perdent dans l'inextricable problème de la liberté, ils ne peuvent s'en prendre qu'à eux-mêmes. Ce problème est leur œuvre. Il disparaît lorsque l'on renonce à la prétention de comprendre l'incompréhensible, c'est-à-dire d'expliquer la réunion dans un même être de la nécessité et de la liberté. L'entendement proteste, il est vrai. Il répugne à admettre un mystère qui viole, semble-t-il, la loi de causalité ou d'universelle intelligibilité. Mais, réplique Jacobi, c'est la prétention même de l'entendement qui est inadmissible. Lorsque, non content d'affirmer la nécessité dans le domaine du mouvement, il nie la possibilité même de la liberté, il dépasse les bornes de son usage légitime. Car « tout ce qui est premier ou dernier » lui échappe : il n'est donc pas juge de ce qui est possible ou impossible hors de son domaine. La raison, jugeant de plus haut, affirme l'existence de la liberté, mais ne nie pas pour cela l'existence de la nécessité, et la puissance « sans limites » de celle-ci sur toute la nature.

Ici encore, Jacobi fait bon marché de l'idée d'une contingence possible dans le monde des phénomènes. Il ne se demande pas s'il est exact d'assimiler sans réserve la nature à une machine. Sans doute il entend la nature *in abstracto*,

1. SW, II, 318 sqq. *Ueber die Unzertrennlichkeit des Begriffs der Freyheit und Vorsehung von dem Begriffe der Vernunft*, 1799.

telle qu'elle est représentée symboliquement par la science, après réduction de la réalité concrète au mouvement qui se mesure. Peut-être se souvient-il de Leibniz, et surtout de Bonnet, selon qui, la liberté mise à part, tout se passe dans l'univers et même dans l'homme comme dans une horloge? « Spirituelle, intelligente, libre, dit Bonnet, l'âme humaine n'en a pas moins, comme le corps, sa mécanique ; et les actions où elle intervient avec le plus de connaissance peuvent être considérées comme physiques, sans détruire leur moralité. Il est un sens dans lequel on peut dire que l'homme est un automate moral[1]. » Niez la liberté, il ne reste que la machine. Alors la vie devient absurde, et les sentiments moraux perdent leur sens. A qui s'adressent le respect et l'amour, sinon à une personne? Quand nous regardons un automate bien fait, c'est au constructeur, non à la machine même que va notre admiration[2].

Jacobi se croit donc fondé à conclure : La *possibilité* d'une activité absolument indépendante ne peut être connue (car elle est inintelligible pour notre entendement). Mais la *réalité* d'une telle activité n'en est pas moins certaine. Elle se manifeste immédiatement dans la conscience. On l'appelle liberté en tant qu'elle s'oppose et s'impose au mécanisme « qui fait l'existence sensible des êtres finis[3] ». C'est toujours l'opposition, chère à Jacobi, du réel qui n'est pas intelligible, à l'intelligible qui n'est pas réel. La liberté ne consiste donc pas dans un pouvoir absurde de se décider sans motif. Pas davantage dans le choix du meilleur parmi ce qui est utile, c'est-à-dire dans le désir raisonnable. En effet, un tel choix, se fît-il à l'aide des idées les plus abstraites, se ferait toujours mécaniquement. La liberté, c'est la volonté se sentant capable de dompter le désir. « Où est la liberté? — Au-delà de la nature[4]. » Entendez : au-delà du mécanisme physique

1. Bonnet, *Œuvres*, VIII. *Principes philosophiques sur la cause première et sur son effet*, p. 200.
2. SW, II, 319.
3. SW, IV, 26-7.
4. SW, I, 240; VI, 208.

et psychique. C'est pourquoi elle n'est pas connue, au sens propre du mot, ne peut pas l'être, et ne le sera jamais. Notre ignorance est de deux sortes. L'une est provisoire, et son domaine se rétrécit chaque jour, à mesure que s'agrandit celui de la science. L'autre est irrémédiable, et il ne tient pas à nous d'en sortir, puisqu'elle provient de notre constitution d'êtres à la fois raisonnables et finis. Eh bien! la liberté appartient à l'ordre des réalités qui passent notre faculté de comprendre[1]. Elle est, et doit être un « miracle perpétuel[2] ».

La doctrine de Jacobi côtoie ici celle de Kant; mais qu'elles sont différentes d'esprit et de portée! Sans doute, lorsque Jacobi oppose la liberté à la nature, on pense aussitôt à la distinction établie par Kant entre le déterminisme des phénomènes et la liberté nouménale. Mais Kant n'admet pas d'intuition qui corresponde à l'idée de la liberté : celle-ci ne prend un sens pour lui que par le devoir. Jacobi au contraire n'est sûr de rien autant que de sa liberté. Sa certitude est immédiate et parfaite : elle se fonde sur un sentiment irrésistible qu'il appelle raison. Loin que la liberté demeure pour lui, comme pour Kant, un concept négatif, elle est la lumière centrale qui éclaire le reste. Il tient tellement à l'affirmation spontanée de la liberté qu'il en fait le trait essentiel de sa doctrine. « Admettre une intelligence et une liberté véritables, non seulement dans l'être suprême, mais aussi dans tout être raisonnable, et affirmer que ces deux facultés se supposent réciproquement : voilà ce qui distingue ma philosophie de toutes celles qui se sont produites depuis Aristote[3]. » En effet, en quoi consiste, à ses propres yeux, l'originalité de Jacobi? A rabattre l'orgueil de l'entendement et de la philosophie dogmatique qui se fonde sur lui : à faire voir que, si tout s'explique, tout est

1. SW, II, 322. Cf. Meier, 171. Lettre du 2 mars 1816.
2. SW, VI, 174 : « .... der Freiheit, die ein continuirliches Wunder ist. »
3. SW, II, 46; VI, 231; Roth, II, 463. Lettre à Jean-Paul du 11 mai 1817; SW, VI, 231.

nécessaire. Il enferme le philosophe dans ce dilemme : ou accepter un mécanisme insupportable à la conscience, ou admettre, avec le mécanisme et au-dessus de lui, le « miracle perpétuel », c'est-à-dire la liberté. Mais comment ce miracle est-il possible ? — Je n'en sais rien, répond Jacobi : je n'en saurai jamais rien. Mais peu m'importe. Je sens que je suis libre, et la certitude de ce sentiment est supérieure à l'évidence d'une démonstration. Cette coexistence en moi de la liberté avec le mécanisme est un miracle. Cela scandalise les philosophes dogmatiques, qui se croient tenus de nier le miracle. Autant nier l'homme, le monde et Dieu : car le miracle est partout.

La dignité de l'homme ne consiste pas à savoir tirer des conséquences : de cela les animaux mêmes sont capables. Elle ne consiste pas non plus à construire un corps de sciences rigoureuses, dont les applications sont certes fort utiles, mais dont le rapport au réel demeure obscur et lointain. La dignité de l'homme consiste à voir son néant au prix de l'absolu : — c'est la raison ; et à se sentir capable de maîtriser ses passions : — c'est la liberté. Plus cette liberté est incompréhensible, plus elle est un « miracle perpétuel », et mieux elle nous révèle notre essence, mieux elle nous assure que nous n'appartenons pas tout entiers à la nature. Quoi de plus absurde, dès lors, que les efforts des philosophes pour insérer la liberté dans le cadre de leurs systèmes ? Mieux vaut la nier franchement, comme Spinoza, que d'en faire, comme Leibniz, une « nécessité morale ». Mais mieux vaut encore, dit Jacobi, avouer qu'elle est tout ensemble inintelligible et réelle.

CHAPITRE V

THÉORIES PSYCHOLOGIQUES, MORALES ET POLITIQUES

Il ne faut pas attendre de Jacobi qu'il parcoure méthodiquement le cycle complet des questions philosophiques. Il n'a pas un système qui les embrasse toutes. Il a cherché seulement si la philosophie pouvait l'aider à déchiffrer l'énigme que l'homme est à lui-même. Les problèmes d'ordre purement spéculatif ne l'arrêtent donc pas. Pressé de conclure, il écarte ce qui n'a pas de rapport direct au sujet qui le passionne. En revanche, il revient sans cesse à certaines questions de psychologie, de morale et de politique qui lui tiennent à cœur. Les solutions qu'il en donne nous permettront de fixer la nuance et comme la tonalité exacte de sa doctrine, et de lui assigner sa place dans la réaction qui commençait contre le grand courant du XVIIIe siècle.

I

La psychologie de Jacobi, dans ses grands traits, est peu originale. Ce reproche, si on le lui eût fait, ne l'aurait guère ému. Il savait fort bien qu'on y pouvait reconnaître, tantôt ici, tantôt là, des éléments venus de Platon, de Spinoza, de Leibniz, d'Hutcheson, d'Adam Smith, d'un peu partout. Il ne s'était jamais proposé d'établir une théorie systématique de

l'âme. Il ne cherchait dans ses réflexions psychologiques qu'une confirmation de ses sentiments, en même temps que des arguments contre ses adversaires. Nous n'y insisterons donc pas. Nous retiendrons seulement deux points où apparaît la doctrine propre de Jacobi : la conception de la volonté et la théorie de la croyance.

Le plus souvent, Jacobi se borne à présenter la volonté comme la faculté d'agir avec réflexion, et de prendre en connaissance de cause le parti que la raison juge le meilleur : c'est la conception ordinaire de la volonté, ou, plus exactement, la προαίρεσις d'Aristote. Mais, en d'autres passages, Jacobi donne au mot « volonté » un sens tout différent. Il désigne par là l'essence même de l'être, le fond impénétrable et pourtant manifeste de l'activité et de la vie : « Je ne connais pas la nature de la volonté, c'est-à-dire, d'une force créatrice qui se détermine et se gouverne elle-même : je ne connais pas son essence intime et ses lois, car je ne suis point par moi-même. Mais je *sens* qu'une force de ce genre est la vie la plus intérieure de mon être ; j'ai par elle le pressentiment de mon origine[1]... » Et un peu plus loin : « L'expérience et l'histoire m'enseignent que les actions de l'homme dépendent beaucoup moins de ses pensées, que ses pensées de ses actions, que ses idées se conforment à ses actes et ne font en quelque sorte que les reproduire, et ainsi que la route pour arriver à la connaissance est une route mystérieuse, — non point syllogistique, ni mécanique. » Cette « route mystérieuse » se retrouvera plus tard chez Schopenhauer, qui pense, lui aussi, que par l'entendement nous n'atteignons point le réel, et que l'essence des êtres nous resterait donc à jamais inconnue, si le sentiment intime de notre volonté ne nous mettait en présence de l'être même, « comme un chemin souterrain qui nous introduit tout d'un coup au cœur de la forteresse ». Il est remarquable qu'avant Schopenhauer, Jacobi le premier

1. SW, I, 402. Lettre à Hamann, du 11 janvier 1785. — Cf. IV, 237.

ait appelé du nom de « volonté » la tendance qui est le fond le plus intime de l'être, et que Leibniz définissait par le mot « force ». Avant Schopenhauer encore, Jacobi a fait de l'entendement, par comparaison avec la volonté, une faculté secondaire : la volonté étant le réel en soi, et l'entendement le lieu des vérités relatives. « L'entendement de l'homme, dit-il, n'a pas sa vie, sa lumière en lui-même, et ce n'est pas par lui que la volonté se développe. Au contraire, c'est l'entendement qui se développe grâce à la volonté : celle-ci est une étincelle de la pure lumière éternelle, c'est une force issue de la force suprême. Qui marche avec cette lumière et agit avec cette force, va de clarté en clarté, et comprend son origine et sa fin. [1] »

Dépouillez la pensée de Jacobi de sa forme spiritualiste et mystique : elle différera fort peu de ce qui est dit dans le *Monde comme Volonté et Représentation*. La rencontre n'est pas fortuite : nous avons dû la signaler déjà [2]. Abstraction faite de la croyance en un Dieu juste et bon, cette conception de la volonté conviendra fort bien au pessimiste. Certes, Jacobi aurait jugé le système de Schopenhauer impie, sacrilège, et cent fois pire que la « philosophie populaire ». Il n'aurait pas souffert que l'on comparât cette doctrine à la sienne. Mais il a un faible pour le dilemme. Il aime à mettre ses adversaires dans la nécessité de choisir entre ce qu'il soutient et une thèse évidemment inacceptable : par exemple, entre la croyance à la personnalité divine et l'absurdité radicale de toute existence. Il fait voir ainsi comme il faudrait peu de chose pour passer de son spiritualisme chrétien à un pessimisme athée. Que le doute atteigne la « révélation naturelle » qui nous est donnée par la raison (c'est-à-dire par un sentiment), et Jacobi dira lui-même que le monde est un enfer, et que la vie ne vaut pas la peine d'être vécue. Il n'a donc pas ignoré

1. SW, IV, 247-9. Un long passage de la lettre à Hamann citée ci-dessus se trouve ici textuellement reproduit.
2. Voyez *supra*, ch. III, p. 70-71.

ces conséquences possibles. Mais il ignorait le doute, et il a pu ne pas les trouver inquiétantes.

C'est encore la solidité de sa foi, semble-t-il, qui le fait passer rapidement sur les difficultés que soulève sa théorie de la croyance. « Croyance » ne désigne pas pour lui l'état de l'âme qui s'attache à une opinion, sachant que les preuves sont insuffisantes, et que l'évidence n'est pas complète. Ainsi entendue, la croyance serait inférieure au savoir, qui peut se démontrer, et qui a une valeur universelle. Or la croyance, telle que la définit Jacobi, est équivalente et même supérieure au savoir. Car elle donne la certitude, ou plutôt elle est la certitude même [1].

Jacobi aime à distinguer la certitude « de première main » et la certitude « de seconde main ». Celle-ci s'obtient dans la science proprement dite. Du point de vue de la logique, elle est inattaquable. Néanmoins elle est dérivée; elle vaut ce que valent les principes sur lesquels les démonstrations reposent. Ces principes, d'où viennent-ils ? L'entendement ne les a pas fournis, car, par lui-même, il est vide, et il ne produit rien de soi. Ils sont hors de sa portée. Ils sont révélés par la raison, par le « cœur », disait Pascal, — par la croyance, ajoute Jacobi. Voilà la certitude « de première main », immédiate et spontanée, qui est le fondement nécessaire de l'autre. « Nous naissons tous dans la croyance, mon cher Mendelssohn, et nous restons forcément dans la croyance, de même que nous naissons tous dans la société et que nous devons rester dans la société... Il y a une certitude immédiate qui n'a pas besoin de preuves, bien mieux, qui exclut absolument toute preuve, et qui, par un privilège unique, est une représentation coïncidant avec la chose représentée... La conviction par des preuves est une certitude de seconde main. Elle repose sur la raison, et ne peut jamais être complète ni sûre. Si donc toute conviction qui ne provient pas de preuves rationnelles est croyance, toute

1. Jacobi se sert presque indifféremment des mots *Glaube* et *Gewissheit*.

conviction qui en provient repose aussi sur une croyance, et reçoit de là toute sa force [1]. »

Le sens du mot « croyance » est ici tout à fait insolite. La croyance porte d'ordinaire sur une représentation dont nous savons qu'elle est plus ou moins imparfaite et inadéquate à son objet. Selon Jacobi, au contraire, la croyance est une représentation privilégiée, qui, nous mettant en contact immédiat avec l'objet, nous donne donc la certitude la plus parfaite qui se puisse concevoir [2]. Sentir, voir, croire, autant d'actes de l'esprit qui ne se séparent point. « Nous avons une faculté d'intuition ou de sentiment (la raison), qui nous révèle l'absolu, et nous disons, de ce que nous savons par ce sentiment de l'esprit *(Geistesgefühl)*, que nous y croyons [3]. » Le relativement vrai est connu : c'est l'objet de la science. L'absolument vrai est senti : c'est l'objet de la croyance. La croyance est donc bien un « sentiment objectif », c'est-à-dire accompagné de la certitude que son objet est présent. Et Jacobi revient à sa comparaison habituelle entre le « sentiment de la raison » et l'intuition sensible. « De même que la réalité qui se révèle aux sens extérieurs n'a pas besoin de garantie, et qu'elle est elle-même à soi-même le plus sûr garant de sa vérité; de même la réalité qui se révèle à ce sens intérieur et profond que nous appelons raison n'en a pas besoin non plus. Elle est également à elle-même le plus sûr garant de sa vérité. C'est *nécessairement* que l'homme croit à ses sens, c'est *nécessairement* qu'il croit à sa raison ; et il n'y a pas de certitude au-dessus de celle-là [4]. »

Cette théorie de la croyance, si nettement anti-intellectualiste, ne fait cependant point de part à la volonté. Jacobi

1. SW, IV, 210.
2. Jacobi l'appelle aussi « intuition ». « L'intuition est le seul moyen d'arriver soi-même à la certitude, et de convaincre les autres. Il faut faire en sorte que les autres aient aussi l'intuition. Et pour y parvenir, il n'y a d'autre moyen que de tourner la chose en question de tous côtés, et de la mettre dans son vrai jour. » Conversation de Jacobi résumée par Humboldt. LEITZMANN, p. 92.
3. SW, II, 60-61.
4. SW, II, 107.

semble ignorer que Descartes, pour ne citer que lui, attribuait à la volonté libre la décision qui prononce ou qui suspend le jugement. Et pourtant Jacobi est, lui aussi, partisan de la liberté. Mais il ne lui reconnaît de rôle que dans l'action morale, et point dans l'établissement de la certitude. La raison en est double. En premier lieu Jacobi, tout en croyant à la liberté, admet le mécanisme psychologique rigoureux que lui avait enseigné Bonnet. Puis sa définition même de la croyance exclut l'intervention de la volonté réfléchie. La croyance, en effet, est un sentiment « objectif », et, par lui-même, irrésistible. Or si la certitude comportait un élément volontaire, elle comporterait aussi un élément de doute possible. C'est ce que Jacobi ne saurait admettre. Il ne dépend pas de nous de suspendre notre jugement, car il ne dépend pas de nous d'accepter ou de rejeter l'objectivité du « sentiment de la raison ». Cette objectivité s'impose. Aussi Jacobi dit-il expressément : « Toute croyance est un abandon *involontaire* de l'esprit à une représentation de la réalité[1]. »

Professer ainsi une sorte de dédain pour les conditions logiques du savoir, et ne reconnaître de certitude entière et parfaite que celle du sentiment, n'était-ce pas braver les « philosophes » ? Le défi fut relevé avec vivacité, et les objections surgirent de toutes parts. Jacobi crut habile, pour sa défense, de se couvrir de l'autorité de Hume. On sait, par le mot célèbre de Kant au commencement des *Prolégomènes*, ce que la lecture de Hume avait été pour lui. On sait moins peut-être que les autres philosophes allemands du temps le lisaient aussi, et que plus d'un porte la trace de cette influence. Hamann, par exemple, qui parle toujours cavalièrement des philosophes de profession, n'épargne guère que Hume. « Crispus[2], écrit-il, sait Hume par cœur : hier soir encore il me remerciait de lui avoir indiqué le premier ouvrage de ce philosophe (le *Traité de la Nature Humaine*),

1. SW, VI, 208.
2. C'est un surnom qu'il donne à Kraus, professeur à l'université de Kœnigsberg, collègue et ami de Kant.

qui a paru en trois parties, et qui avait été peu remarqué. Je l'avais étudié moi-même avant d'écrire mes *Mémorables de Socrate*, et c'est à cette source que j'ai puisé ma doctrine de la croyance[1]. » Hamann exagère. Hume n'aurait rien reconnu de sa théorie de la croyance dans la doctrine purement mystique de Hamann. En d'autres occasions, Hamann lui-même l'avoue, et il revient à son thème favori : la philosophie pure, fût-ce celle de Hume, n'explique rien du tout. « Purger la proposition la plus simple de toute équivoque, dit-il, n'est pas un travail aisé; c'est au contraire extrêmement difficile. Je ne sais pas encore aujourd'hui ce que Hume entend, ce que nous entendons tous deux par croyance. Plus nous parlerions et plus nous écririons là-dessus, moins nous réussirions à fixer ce vif-argent[2]. »

Quoi qu'il en soit, du côté des mystiques comme du côté des rationalistes, Hume était étudié avec soin. On comprenait que ses analyses apportaient à la philosophie quelque chose de nouveau : elles obligeaient à serrer de plus près les conditions psychologiques et logiques de la certitude et de la croyance. Jacobi aussi lut Hume, mais il ne fut point tiré de son « sommeil dogmatique ». Il était trop certain d'être bien éveillé, et la clarté de son « sentiment objectif » était pour lui la vraie lumière. Il a donc moins cherché à s'assimiler la théorie du philosophe écossais qu'à l'utiliser[3]. Si son dialogue *Idéalisme et Réalisme* porte comme sous-titre *David Hume*, c'est que les longs morceaux de Hume qu'il y cite sont destinés, dans sa pensée, à fermer la bouche à ses adversaires. Vous me reprochez d'avoir dit que toute science repose, en dernière analyse, sur la croyance : que ne jetez-vous le même blâme sur Hume, qui

1. SW, IV³, 339-40. Lettre de Hamann à Jacobi, 22 avril 1787.

2. SW, IV³, 358. Lettre de Hamann à Jacobi du 29 avril 1787.

3. Jacobi préfère à Hume non seulement Platon, mais même d'autres philosophes anglais contemporains : Ferguson, par exemple, dont il ne se lasse point de recommander la lecture, et plus tard Reid, dont les *Essays on the intellectual powers of man* lui paraissent un chef-d'œuvre. Roth, II, 445. Lettre à Neeb du 18 octobre 1814.

l'a dit avant moi ? Car il a montré, lui aussi, que toute certitude actuelle est au fond une croyance. Dans le cas de la perception extérieure, par exemple, c'est un certain « sentiment » qui nous fait croire, selon Hume, à la réalité objective des corps. Je n'ai pas soutenu d'autre théorie, dit Jacobi [1]. Il ne voit pas, ou il ne veut pas voir, qu'il joue sur le mot « croyance. » Hume n'admet rien qui ressemble, même de loin, au réalisme spontané de Jacobi. Il est aussi exigeant en matière de preuves que Jacobi l'est peu. Il dit bien que la croyance est un sentiment, mais il se garde d'ajouter, comme Jacobi, que c'est un sentiment « objectif » : il montre, au contraire, que rien ne garantit cette objectivité. Il est difficile, en un mot, d'imaginer deux doctrines plus différentes par leurs tendances comme par leur méthode. Jacobi n'était donc pas bien inspiré en invoquant l'autorité de Hume. Il signalait ainsi, sans le vouloir, la confusion des idées et la terminologie indécise qui sont de si fâcheux défauts de sa philosophie. Gœthe le lui dit sans ambages. « Je ne puis pas approuver, écrit-il, l'usage que tu fais du mot « croire ». C'est une façon d'agir que je ne puis te passer. Elle n'est bonne que pour les sophistes de la croyance, à qui rien ne tient tant à cœur que d'obscurcir toute certitude du savoir, et de l'envelopper dans les nuages de leur royaume aérien et flottant, puisqu'enfin ils ne peuvent ébranler les fermes colonnes de la vérité. Mais toi, qui ne tends qu'à la vérité même, applique-toi aussi à trouver une expression précise [2]. » Autant vaudrait renoncer tout de suite et franchement à la philosophie, que de répondre par le mot « croyance » à toutes les difficultés.

Mais justement, répliquera Jacobi, ma philosophie consiste à soutenir que, pour les difficultés essentielles, pour les problèmes fondamentaux, les méthodes ordinaires et logiques ne servent point. Le raisonnement y est impuis-

1. SW, II, 156-163.
2. *Briefwechsel zwischen Gœthe und Jacobi*, p. 94-95. Lettre du 21 octobre 1785.

puissant. Nous serions condamnés à l'ignorance et à l'immobilité, si nous n'avions la « croyance », je veux dire la raison, ou la révélation naturelle du vrai, plus certaine que ne peut l'être la science la mieux fondée. Jacobi n'est donc ni sophiste ni sceptique : il a une doctrine franche et ouvertement dogmatique.

Pour être sincère, cependant, ce n'est pas d'un dialecticien comme Hume qu'il aurait dû se réclamer. Il a bien plus d'affinité avec les mystiques, avec Hemsterhuis, par exemple, qui s'exprime en des termes presque identiques aux siens, et qui traduit aussi croyance par sentiment. « L'homme, dit Hemsterhuis, est en apparence susceptible de deux espèces de conviction : l'une est un sentiment interne ineffaçable dans l'homme bien constitué ; l'autre dérive du raisonnement, c'est-à-dire, d'un travail de l'intellect conduit avec ordre. La seconde ne saurait subsister sans avoir l'autre pour base unique : car, en remontant aux premiers principes de toutes nos connaissances, de quelque nature qu'elles puissent être, nous parviendrons à des axiomes, c'est-à-dire, à la pure conviction du sentiment [1]. » Et Hemsterhuis ajoute ces mots que Jacobi trouve « sublimes [2] ». « Dans l'homme bien constitué, un seul soupir de l'âme qui se manifeste de temps en temps vers le meilleur, le futur et le parfait, est une démonstration plus que géométrique de la divinité. » Hemsterhuis allait plus loin encore. Il affirmait l'existence d'un organe moral, qui perçoit le bien et le mal, comme l'œil la lumière, et l'oreille les sons. C'était pousser à leur extrême limite les théories du « sens moral » chères au XVIIIe siècle. C'était du même coup, peut-on dire, les réduire à l'absurde. Jacobi s'abstient prudemment de s'expliquer sur cet organe, qui échappe à l'observation la plus attentive. Mais l'esprit de la doctrine lui plaît, et il pense, comme Hemsterhuis, que la certitude du sentiment est le fondement de toute autre. Certitude qu'il faut posséder

1. Hemsterhuis, *Œuvres philosophiques*, Paris, 1809, t. II, 101-103.
2. SW, IV, 159.

pour la comprendre, et qui ne se démontre point. « Je puis, par le moyen du langage, dit Hemsterhuis, modifier l'intellect d'un autre, de manière qu'il en résulte pour lui la même conviction géométrique et raisonnée que j'ai moi-même ; tandis que la conviction purement sentimentale naît dans l'essence et ne saurait être communiquée[1]. » Jacobi ne désespère pas pourtant de la communiquer, et il appelle cette conviction sentimentale, « croyance rationnelle ». Mais que nous voilà loin de l'analyse fine, précise et serrée de Hume !

Toutefois, s'il ne s'agit plus d'examiner la valeur logique ou le fondement de la certitude, mais d'observer avec soin la croyance, l'incrédulité et la superstition, d'en rechercher les causes et les conditions de développement, Jacobi fait preuve, lui aussi, d'originalité et de pénétration. Il se révèle psychologue. Il a trouvé là un point faible chez ses adversaires. La philosophie « des lumières » ne prenait guère la peine de remonter à l'origine historique des croyances qu'elle rejetait au nom de la « saine raison ». Il lui suffisait de les appeler superstitions, de les attribuer à la sottise et à la stupidité des uns, à la fourberie et à la cupidité des autres. Mais cette condamnation sommaire, observe Jacobi, risque souvent d'être injuste, et en tous cas la croyance tient dans la vie morale de l'homme beaucoup plus de place que les convictions raisonnées. « L'habitude et l'autorité peuvent plus, à la longue, pour gagner notre assentiment, que les plus fortes preuves et que les raisonnements les plus rigoureux. Sans doute la raison peut finir par avoir le dessus sur les croyances non raisonnées : mais c'est extrêmement difficile, car l'homme tient presqu'autant qu'à sa vie aux opinions qui sont devenues pour lui comme une portion de la substance. Aussi la croyance implicite, qui n'a pas conscience de sa raison, est-elle toujours plus forte et plus puissante que la croyance explicite, qui n'est pas une croyance dans le

1. Hemsterhuis, *Œuvres philosophiques*, II, 103.

sens propre du mot, et qui n'a pas en elle-même la source de sa force [1]. » Et venant enfin à la superstition, Jacobi remarque qu'elle se retrouve là où on l'attend le moins. Que les objets de l'idolâtrie, dit-il, soient des images de bois et de pierre, des cérémonies..... ou bien des concepts philosophiques absolus, des formes vides purement imaginaires, la lettre sans l'esprit, je n'y vois aucune différence. » D'autre part, la superstition même peut être respectable. « Parmi les gens dont la superstition dégoûtante, dont les croyances absurdes me révoltaient....., j'en ai trouvé chez qui cette superstition n'était qu'à la surface, et sur les lèvres seulement. Si leur langage était ridicule, et leurs idées étranges, néanmoins, dans leur âme et au fond de leur cœur, leur sentiment était juste. Mais il leur était impossible, sincèrement impossible, et il leur paraissait donc absurde, impie même, de séparer ce sentiment vrai de ce langage et de ces images choquantes pour la raison. On aurait pu aussi bien leur demander de penser sans mots et sans images..... Or comme de ce dernier effort le philosophe le plus exercé est lui-même incapable, il semble qu'avant d'accuser les gens de superstition nous devrions être plus circonspects [2]. »

Ce passage remarquable est un signe des temps nouveaux. Il nous découvre en Jacobi un précurseur de l'histoire des religions, telle que l'instituera notre siècle. Sentir la sincérité et la profondeur d'un sentiment religieux, même si l'expression en est ridicule pour un spectateur de sang froid ; savoir le reconnaître sous les formes les plus absurdes aux yeux du bon sens (qui ne les trouve qu'absurdes, tandis qu'elles sont touchantes pour qui perçoit leur accent) ; comprendre enfin que des esprits simples, des imaginations naïves, ont besoin de symboles concrets, et même grossiers, pour se représenter ce qui les émeut : quand le philosophe en vient là, il est tout près de respecter ce qu'il raillait tout à l'heure. Il est sur la voie que Herder a ouverte, et qui conduit aux *Etudes d'his-*

1. SW, I, 281-2.
2. SW, III, 51-53, *Jacobi an Fichte.*

toire religieuse de Renan. Il prête l'oreille aux bégaiements de la conscience religieuse de l'humanité ; il va s'indigner tout à l'heure contre ceux qui s'en moquent et qui les parodient. « Selon moi, dit Jacobi, mieux vaut un sentiment, même trouble, de l'invisible, que la mort de ce sentiment dans l'âme[1]. »

Cette sympathie pour les croyances naïves ou bizarres des cœurs sincèrement religieux ne doit pas être confondue avec la tolérance des « philosophes ». Celle-ci pourrait bien n'être qu'une antipathie générale contre toute religion. Les philosophes en font une vertu et la mettent très haut : Jacobi la trouve suspecte, et n'est pas loin d'y voir un vice. « Je n'ai jamais pu souffrir, écrit-il, le mot de tolérance. Personne ne peut ni ne doit être tolérant, lorsqu'il s'agit d'une vérité dont il est pénétré[2]. » Ailleurs, il donne la raison de son aversion pour cette tolérance si vantée. Il la soupçonne de n'être au fond que de l'incrédulité et du mépris pour la foi agissante. « C'est de la vantardise et de l'hypocrisie mêlée de sottise, que de prétendre être tolérant envers toutes les opinions, excepté seulement celles qui rendent intolérant. C'est dire qu'on est parfaitement indifférent à toute vérité... ou c'est ne rien dire du tout. Ce qui ne *résiste* pas n'a pas non plus de *consistance* : toute *résistance* est en même temps *réaction*. » Plus précisément, Jacobi distingue deux sortes de tolérance. L'une, qui lui fait horreur, provient de ce que l'âme, en perdant le sentiment religieux, a perdu son ressort. L'autre, qu'il respecte et pratique, se concilie avec le désir de faire triompher la vérité dont on est certain. « Celui qui accorde à chacun de ses semblables, comme à lui-même, le droit à l'intolérance, celui-là seul est vraiment tolérant. Et personne ne doit l'être d'autre manière. Car une réelle indifférence envers toutes les opinions, — comme elle ne peut provenir que d'une complète incrédulité, — est la plus effroyable dégénérescence de la nature hu-

1. SW, III, 468-9. Lettre à Forster du 6 janvier 1783.
2. Roth, II, 228. Lettre à von Hennings du 30 avril 1796.

maine... A qui a perdu toute croyance, rien ne peut plus paraître sérieux ni respectable : l'âme a perdu sa trempe... C'est un fantôme sans os... Il me donne le frisson... Voyez, il erre çà et là, et il rit! il rit[1] ! » C'est déjà le « hideux sourire » de *Rolla*. Les romantiques ne trouveront pas d'accents plus indignés. Jacobi a pressenti, a précisé même ici deux des plus graves griefs que la réaction fera valoir, vingt ans plus tard, contre les philosophes favoris du XVIIIe siècle. Leur mépris pour ce qu'ils appelaient la superstition paraîtra un pitoyable défaut d'intelligence, et la tolérance dont ils étaient si fiers, un non moins pitoyable manque de sentiment religieux. Ainsi ce siècle, qui croyait n'obéir qu'à la « saine raison », aurait donc été, comme les autres, la dupe de ses préjugés et de ses passions. Hamann en concluait que la foi du charbonnier est plus sûre et plus raisonnable que la prétendue science du philosophe. Jacobi ne va pas jusqu'à cette extrémité. Il dira du moins, avec Pascal, que « tout notre raisonnement se réduit à céder au sentiment ». Et c'est justement la conclusion de sa théorie de la croyance.

II

Suivre le sentiment, tel est aussi, en un sens, le principe de la morale de Jacobi. Mais la formule veut être expliquée. Jacobi ne dit pas que nous puissions, sans scrupule, nous abandonner à l'impulsion du sentiment. Il sait que cette impulsion est la plupart du temps égoïste, et que l'égoïsme est le contraire de la moralité. Le sentiment qu'il s'agit de suivre ne se confond avec aucun autre. C'est un sentiment *sui generis* : il ne se manifeste que dans l'âme humaine, et il lui fait discerner le bien du mal. Au-delà de ce fait primitif la réflexion ne remonte pas. L'analyse

1. SW, III, 314-15.

s'y arrête comme à son terme. Car le principe de la moralité nous est donné, avec l'absolu et avec la liberté, dans la même intuition, incompréhensible et certaine à la fois[1]. Le bien en soi ne se sépare pas du beau et du vrai en soi. L' « instinct de l'absolu » qui nous fait raisonnables, nous rend aussi capables de vertu. La raison n'est-elle pas le pressentiment, la révélation d'un monde supérieur, auquel nous appartenons par notre origine et par notre essence[2] ? Le reste de notre être est animal, c'est-à-dire n'est ni bon ni mauvais, obéit à des lois nécessaires, est pris dans l'engrenage du mécanisme universel. Mais dire que nous ne sommes pas tout entiers dans la « nature », que quelque chose en nous la surpasse infiniment et la domine, c'est saisir à leur origine commune la liberté et la moralité. — Pourquoi devons-nous poursuivre cet idéal du bien, et y sacrifier, s'il le faut, tous les biens sensibles ? Autant demander pourquoi nous devons être raisonnables plutôt que stupides, hommes plutôt qu'animaux. La question ne doit même pas être posée. Ce sentiment privilégié se légitime lui-même, et n'a pas besoin d'autre justification ni d'autre garantie. La certitude immédiate, et « de première main » de l'intuition, n'est-elle pas supérieure à toute certitude de « seconde main », obtenue par démonstration ? Il est difficile de faire le bien : il est facile de savoir qu'on doit le faire. Il suffit de ne pas étouffer la voix qui nous le dit.

On reconnaît la morale du sentiment sous la forme que le XVIII[e] siècle a affectionnée. Beaucoup y voyaient une solution définitive du problème moral. Si l'erreur et la confusion se sont introduites dans la morale, c'est que les auteurs de systèmes ont recouru à la raison abstraite pour découvrir et pour légitimer la règle suprême de la conduite. Plus ils s'y sont efforcés, plus ils ont obscurci la lumière naturelle qui fait distinguer de prime abord le bien du mal. « Cons-

1. SW, III, 318.
2. SW, VI, 108, « In dem moralischen Gefühl ist eine Ahnung von Ewigkeit ! » — Cf. V, 80-82.

cience ! conscience ! immortel flambeau ! » Que de contemporains ont répété avec Rousseau son hymne enthousiaste ! Ils croyaient fermement que le sentiment moral est une révélation immédiate du bien, et qu'en le suivant il est impossible de s'égarer. Si les cœurs naturellement purs se corrompent, la faute en est aux préjugés sociaux, aux sophismes et aux systèmes. Les sages se détourneront donc d'une fausse science, pour revenir à la nature [1], seule bonne conseillère : tel le Paria de la *Chaumière indienne*, tels aussi les heureux Taïtiens du *Voyage de Bougainville*. Rousseau sut revêtir ce paradoxe d'une éloquence si touchante que les gens de son temps ne pouvaient le lire de sang-froid. Kant lui-même était troublé, et pour juger sans faiblesse un nouvel ouvrage de Rousseau, il lui fallait attendre de s'être ressaisi.

Toutefois, sans rien ôter à la puissance de séduction de Rousseau, le succès prodigieux qui accueillit sa doctrine morale, aussi bien en Allemagne qu'en France, donne à penser que les esprits étaient préparés à la recevoir. De fait, elle y était enseignée, sous une forme un peu différente, depuis le commencement du siècle. Sans remonter à Shaftesbury ni même à Hutcheson, nous trouvons chez les moralistes anglais et allemands, contemporains de Jacobi et de Rousseau, la même tranquille assurance qui fonde la moralité sur le sentiment spontané du cœur humain. Voyez par exemple comment s'exprime Ferguson, que Jacobi a toujours plaisir à citer : « Pouvons-nous expliquer en vertu de quels principes les hommes préfèrent un caractère à un autre, ou éprouvent les fortes émotions de l'admiration et du mépris ? S'il faut admettre que nous ne le pouvons pas,

1. SW, I, 187 (*Allwill*). « Croyez-moi, chère et belle amie, le mieux pour nous est de rester d'accord avec la nature. Elle est l'innocence même, et si nous écoutons ce qu'elle nous chuchote à l'oreille selon les temps et les circonstances, nous nous en trouverons aussi bien qu'âme qui vive. Il nous faut des sentiments forts, des mouvements vifs, des *passions*..... Tu souris de pitié, homme sage ? Que prétends-tu avec cette longue liste de mes fautes et de mes folies ? Dis, suis-je plus pervers, plus fou, moins heureux que toi ?..... »

le fait en est-il moins vrai ? ou bien faut-il suspendre les mouvements du cœur jusqu'à ce que ceux qui s'occupent de construire des systèmes scientifiques aient découvert le principe d'où procèdent ces mouvements ? Il est heureux, en ce cas comme en d'autres où s'exercent la spéculation et la théorie, que la nature suive son cours tandis que les curieux sont occupés à la recherche de ses principes[1]. » Les philosophes découvriront le principe de la morale quand ils pourront. S'il fallait les attendre pour distinguer le bien du mal, l'humanité serait fort empêchée. Par bonheur, la nature y a pourvu. L'homme le plus ignorant l'emporte peut-être là sur le philosophe, parce que rien ne vient sophistiquer sa conscience[2]. Vouloir expliquer le sentiment moral, c'est risquer de le déformer ou de le faire évanouir. Il faut le prendre tel qu'il se manifeste dans la conscience ; il faut en respecter l'irréductible originalité. Jacobi retrouvait sa propre pensée, quand il lisait dans l'*Ariste*, « ouvrage moral » de son ami Hemsterhuis : « Comment ces lois sont-elles écrites dans nos cœurs, et dans tous nos cœurs ? C'est une merveille (*Wunder*, dit de son côté Jacobi), que je n'entreprends pas d'expliquer. Il faut la mettre au rang de celles que le spectacle du monde offre à nos regards, et qu'il est plus salutaire d'admirer que de vouloir pénétrer. La bonne philosophie reconnaît des bornes : celle qui prétend rendre raison de tout n'en mérite pas le nom..... Que m'importe d'où me vienne cette voix intérieure qui me dit de ne pas faire à autrui ce que je ne voudrais pas qu'on me fît[3] ? »

1. FERGUSON, *An Essay on the History of civil Society*, 1767, Edinburgh, p. 49-50.
2. Cf. une idée analogue chez KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. SW, éd. ROSENKRANZ, VIII, p. 25-26.
3. HEMSTERHUIS, *Œuvres philosophiques*, publiées par MEYBOOM. Leuwarde, 1842, t. III, p. 13. Le passage cité est emprunté à un ouvrage qui ne figure pas dans l'édition des *Œuvres philosophiques* de 1790, ni dans celles de 1809 (Paris) et de 1826 (Louvain). L'authenticité en est contestée. M. GRUCKER le considère comme apocryphe. (*François Hemsterhuis, sa vie et ses œuvres*, Paris, 1866). — Il suffit, pour l'objet que nous nous proposons ici, que l'ouvrage soit, sinon d'Hemsterhuis, au moins d'un imitateur appartenant au même cercle, et professant les mêmes théories morales.

La morale théorique est ainsi réduite à sa plus simple expression. Pour mieux dire, elle est remplacée par un appel à l'intuition. Elle se borne à constater l'existence du sentiment moral, qui s'impose à l'action et se refuse à l'analyse. Toutefois Jacobi le représente comme étroitement lié au sentiment religieux. Il dit à plusieurs reprises qu'il ne croit pas à l'athée honnête homme, et il répète à la fin de sa vie que l'expérience l'a confirmé dans cette conviction[1]. De même Hemsterhuis : « Le sentiment de la religion est universel : celui qui n'en a point est un homme dangereux, je dirais volontiers méprisable : il ne mérite la confiance de personne[2]. » Gardons-nous de prendre ceci au pied de la lettre. Jacobi appellera Spinoza athée, et reconnaîtra en lui cependant une des plus nobles âmes, et des plus pures moralement, dont l'humanité s'honore. Car si Spinoza a été conduit par son système à nier la personnalité de Dieu (négation qui, selon Jacobi, équivaut à l'athéisme), il n'en avait pas moins un sens admirable du divin, et c'est pourquoi il a été capable de désintéressement moral. Hemsterhuis lui-même est religieux, mais non chrétien. Il a traité la Bible de « livre insupportable[3] ». Jacobi en admire-t-il moins la morale d'Hemsterhuis ?

De même donc qu'au fond il admet la religion naturelle, à condition qu'on avoue qu'elle est surnaturelle, en tant qu'elle repose, non sur l'exercice logique de l'entendement, mais sur une révélation mystérieuse de la conscience ; — de même il tient pour la morale naturelle, à condition qu'elle se fonde sur un sentiment qui implique l'existence d'une réalité supérieure à la nature. En ce sens, la révélation du bien (le sentiment moral) est inséparable de la révélation du vrai (du sentiment religieux). Qui ne croit pas à l'une n'acceptera pas l'autre non plus. Car celle-ci n'est pas plus démontrée que celle-là. Toutes deux s'imposent ensemble,

1. SW, VI, 174.
2. Hemsterhuis, *Œuvres* (éd. Meyboom), III, p. 7.
3. *Ibid.*, p. 119.

et, si la conviction fait défaut, s'évanouissent ensemble. Donc, pour être moralement bon, l'homme doit croire que son être n'appartient pas tout entier à la nature, et qu'il participe au monde suprasensible, encore qu'il ignore comment. Il doit avoir foi en sa raison, qui lui atteste l'absolu. Voilà dans quel esprit Jacobi veut que la morale soit religieuse. Il ne demande pas qu'elle soit attachée au dogme : toutes les théologies, a-t-il dit, lui sont indifférentes par ce côté-là. Mais ce qu'il n'admet point, c'est que la morale puisse être indépendante de la croyance qui porte sur l'au-delà. Car le sentiment moral est une affirmation implicite de cet au-delà, même chez ceux qui le nient. Les vertus d'un athée sont un témoignage involontaire qu'il rend à Dieu.

On pressent dès lors comment Jacobi va combattre les morales opposées à la sienne. Point d'examen méthodique. Il ne les réfutera pas : il les mettra en présence du sentiment moral, souverain juge, et seul compétent. De cette confrontation sortira la sentence. Ainsi la morale de l'intérêt, qui s'était répandue en Allemagne, et qui y comptait un peu partout des partisans, surtout dans les classes supérieures, — Jacobi l'attaque avec insistance, mais toujours par un simple appel à l'évidence du cœur. Il se contente de montrer que la nature proteste contre les résultats d'une analyse psychologique aussi artificielle que subtile. Quand l'utilitaire a bien fini de réduire toutes nos inclinations à l'amour de soi, il n'en reste pas moins vrai qu'une mère ne mêle à son amour pour ses enfants aucune arrière-pensée d'égoïsme. Les faiseurs de tours de prestidigitation morale sont fort ingénieux, mais ils ne réussiront pas à escamoter les sentiments spontanés du cœur humain. « Hier encore, écrit un des personnages d'*Allwill,* se trouvait chez nous un de ces raisonneurs qui commencent toutes leurs phrases par des *Ainsi donc*, ou des *Par conséquent*. Il prétendait prouver à Clerdon que tout vient de l'amour propre, et que nous recherchons ou négligeons les objets selon qu'ils nous sont utiles ou nui-

sibles, agréables ou pénibles. Clerdon fit quelques objections. A ce moment, Henri et Charles entrèrent dans la chambre en jouant et en dansant ; ils se pendirent au cou et aux bras de leur père, qui les secoua pour s'en débarrasser, de sorte qu'ils tombèrent en riant sur le tapis. Ils se tournèrent alors vers leur mère pour la taquiner et l'agacer. Voyez-vous, dit Clerdon à cet habile homme, quand votre philosophie eût été la mienne, ces garçons-là m'y auraient fait renoncer... Je ne doute pas que vous ne puissiez m'expliquer tout ceci autrement, et interpréter si bien les faits en votre faveur, que je n'aie rien à vous répondre. Car la vérité intime a toujours contre elle la matière des mots. C'est l'instinct de la lettre que de vouloir subjuguer l'esprit, et de le traiter comme Jupiter fit son père [1]. »

Ce n'est pas là une réfutation, et, dans les œuvres proprement philosophiques de Jacobi, l'on n'en trouverait pas davantage. Il refuse de suivre ses adversaires sur leur terrain, leur erreur, selon lui, provenant avant tout de ce qu'ils posent mal le problème. Quand ils font de la morale une science de raisonnement, ils la dénaturent : elle ne relève que du sentiment. Encore si les conséquences de cette erreur demeuraient exclusivement logiques, si elles n'intéressaient que la science ! Mais elles s'insinuent plus loin. Elles pénètrent dans les consciences et se mêlent aux motifs d'action. Elles corrompent à sa source le sentiment moral, colorent l'égoïsme qui ne demande qu'à être justifié, et popularisent enfin cette philosophie « platement, ignoblement utilitaire », qui soulève le dégoût de Jacobi. Les progrès de l'irréligion et ceux de l'utilitarisme vont de pair. Le langage de Jacobi est parfois d'une véhémence qui rappelle les apostrophes de Rousseau, ou plutôt encore les tirades déclamatoires de Schiller dans ses premiers drames. « Je vois devant mes yeux, écrit-il, une mer morte et hideuse, sans un souffle qui puisse l'animer, l'échauffer, et lui rendre la vie ; et c'est

1. SW, I, 86-87.

pourquoi j'appelle de tous mes vœux un torrent, quel qu'il soit, fût-ce une armée de barbares, qui emporte ce bourbier dégoûtant, qui balaye la place dans une tempête, et qui nous rende enfin un sol pur et débarrassé de ses souillures [1]. » Hyperbole oratoire par laquelle s'exhale et se satisfait à la fois l'indignation de Jacobi. Car il est pacifique de nature, et il n'a pas le tempérament révolutionnaire.

La grande coupable, à ses yeux, est la philosophie française du XVIII[e] siècle, légère, amusante, et d'autant plus corruptrice. La bassesse morale s'y joint à l'impiété. Ces écrivains qui ne respectent rien, qui ne croient à rien, ont sans doute beaucoup d'esprit. Mais ils sont malades moralement, et la contagion gagne autour d'eux de proche en proche. Jacobi accuse surtout Helvétius, dont le succès avait été très vif en Allemagne. « Un homme s'est levé, qui a dit ouvertement : Nous n'estimons que le plaisir : nous n'avons que des sens, point de cœur ni d'âme ; nous n'avons que des désirs, point de sympathie spontanée pour nos semblables ni d'amour ; la vertu qui serait à elle-même sa propre récompense est une chimère... Toute l'Europe fit fête à la nouvelle doctrine. On ne trouva pas assez d'éloges et de remerciements pour son auteur. Et de vrai, c'était beaucoup que de comprendre l'esprit de son temps comme Helvétius l'avait fait, de dissiper complètement les nuages, d'en finir avec toutes les formes illusoires, et de construire un nouveau système de la vertu et du bonheur avec des matériaux empruntés uniquement à la réalité empirique, un système aussi beau et aussi bien lié qu'il était possible avec de tels matériaux. Mais qu'il ait tenu ces matériaux pour les seuls réels, qu'il ait cru et affirmé que Socrate, Épictète, Curius, Métellus, Sully, Alfred, les héros, les saints et les sages, n'ont rien compris à la vertu... cela témoigne d'une insensibilité du cœur, et d'une dégradation du principe même de la vie, qui doit exciter dans toute âme saine

1. SW, V, 92-93. (*Woldemar.*)

le plus violent mélange de compassion, de répugnance et de dégoût[1]. » « Personne, écrit ailleurs Jacobi, n'en veut plus que moi aux encyclopédistes[2]. » Ceux-ci avaient pour eux le nombre, la faveur du public, et l'esprit du temps formé à leur image. Leurs adversaires, plus jeunes et plus obscurs, ne voyaient aucune raison de les ménager. Derrière Rousseau, ils se comptèrent, et ils furent presque surpris de se trouver déjà si nombreux.

Mais, parmi ces moralistes du sentiment qui font cause commune contre Helvétius et l'Encyclopédie, parmi les Rousseau, les Ferguson, les Hemsterhuis et les Claudius, y a-t-il quelque trait qui caractérise plus spécialement Jacobi? — Sa théorie de la vertu est étroitement liée à sa conception particulière de la liberté. Il ne dit pas que l'homme soit naturellement mauvais. Malgré ses convictions piétistes, il parle peu de la chute et de la grâce[3]. Le « mal radical » ne tient pas dans sa morale, à beaucoup près, une place aussi importante que dans celle de Kant. L'homme, cependant, n'est pas non plus naturellement vertueux. Il a seulement une prédisposition à aimer les belles actions, comme il en a une, d'ailleurs, à aimer le plaisir. Mais nous avons conscience d'une liaison mystérieuse de notre être avec un bien absolu dont la perfection est infinie : nous avons conscience également d'un pouvoir, inexplicable mais réel, la liberté, qui nous rend capables de préférer ce bien suprême à toutes les satisfactions sensibles, et à la vie terrestre elle-même. C'est ce sacrifice répété et constant qui constitue la vertu. « Faire de belles et nobles actions est naturel à l'homme. Il n'y trouve point de difficulté : il a en lui-même des tendances qui l'y poussent. Mais *ne* faire *que* de belles actions, voilà qui est difficile, et qui serait proprement la vertu[4]. »

1. SW, V, 178-9. Cf. le passage où Gœthe, dans ses *Mémoires*, rappelle la pénible impression qu'il avait ressentie en lisant *le Système de la Nature*, du baron d'Holbach. *Dichtung und Wahrheit*, liv. XI.
2. Roth, I, 258. Lettre à Wieland, 23 février 1777.
3. Cependant voyez SW, VI, 191-2.
4. SW, V, 430; VI, 178.

Car il faut pour cela vaincre les tendances égoïstes, au moyen d'un effort habituel sur soi. L'homme vaut dans la mesure où il est capable de faire cet effort, et de mettre, dans chaque circonstance, les inspirations de son cœur au-dessus des calculs de l'intérêt. Il y a des hommes plus ou moins vertueux : il n'y a pas de formule générale de la vertu. Et, reprenant à son compte la pensée célèbre d'Aristote, Jacobi pourra dire : « La norme de la vertu, c'est l'honnête homme lui-même[1]. »

Jacobi ne hait rien tant que le formalisme. Partout il pourchasse l'abstraction et les généralités vides ; partout il veut rétablir dans ses droits la réalité effective et concrète. Sa doctrine est une philosophie de la vie. Elle part de la conscience individuelle, et elle refuse de la résoudre en éléments universels. A plus forte raison Jacobi s'indignera-t-il que l'on ramène le sentiment moral à un concept. Il combattra toute doctrine qui enlèverait à la conscience, dans chaque cas particulier, la décision à prendre, et qui prétendrait la soumettre à une loi universelle. Ce sera sa grande objection contre l'impératif catégorique de Kant. Le plus sûr moyen d'affaiblir le ressort moral, c'est de le comprimer sous une règle uniforme. On obtient ainsi des sortes d'automates. Mais l'obéissance passive est le plus bas degré de la vertu. L'homme vraiment moral, au moment d'agir, n'écoute que son cœur. Il sait être lui-même ; il sait, comme le veut Rousseau, prêter l'oreille à la nature, et lui obéir. Certes, il est beaucoup plus commode de se conformer à une loi acceptée d'avance une fois pour toutes. Mais n'est-ce pas précisément se dispenser d'être moral ; n'est-ce pas une faiblesse ou une hypocrisie ? N'est-ce pas, au moins, une abdication ? En fait, la vie ne nous présente jamais deux conjonctures exactement semblables. Elle défie la casuistique la plus ingénieusement prévoyante. Chaque fois que nous agissons, elle nous met en demeure, non d'obéir aveuglément à une

1. SW, V, 78-79. — Cf. P. Janet, *La Morale*, liv. III, ch. I, p. 332-341.

loi toute faite, comme le soldat à sa consigne, mais de prendre librement un parti, comme des êtres raisonnables et responsables de leur décision. Aussi bien, il n'y a pas de règle morale absolue, il ne peut y en avoir. Dire toujours la vérité, est-il une loi qui s'impose plus universellement? Et pourtant qui condamnerait le mensonge de Desdémona sur son lit de mort[1] ? Ainsi des autres préceptes : tous souffrent des exceptions qui ne sauraient être prévues. Ce n'est donc pas la loi qui doit commander à notre cœur; c'est le cœur qui est seul juge des occasions où il faut observer la loi.

Être soi-même : tel est l'ordre suprême de la moralité. Quiconque efface, en quelque sorte, sa personnalité, pour réaliser, tant bien que mal, un type vague et abstrait de vertu toute faite, commet une sorte de suicide moral. Sans doute l'initiative individuelle a ses dangers. L'homme qui s'inspire de son cœur peut se tromper. Il peut croire qu'il suit sa conscience, et céder aux séductions de la passion. Mais s'il tombe, il se relèvera. Il vit au moins : il n'a rien à envier à celui qui, de crainte de tomber, reste immobile et inerte. Mieux vaut courir le danger d'une erreur que de croupir dans une lâcheté morale qui n'ose rien décider par soi-même. On ne voit pas que les âmes ardentes et passionnées soient plus loin de la vertu que les observateurs froids et calculés de la règle. « Ce qui m'a sauvé, écrit Allwill dans un passage des plus caractéristiques, ce qui m'a sauvé, c'est mon propre cœur. Aussi, à l'avenir, est-ce lui que je veux toujours écouter, à lui que je veux toujours prêter l'oreille. Entendre sa voix, la distinguer, la comprendre : que ce soit là ma sagesse! la suivre avec courage, ma vertu!... Quel guide sera plus sûr que le cœur d'un homme bien né? Prends toutes les morales, toutes les philosophies de la vie, et essaye de suivre exactement leurs préceptes : si tu as un sentiment vrai du beau et du juste, à combien d'exceptions ne te heurteras-tu pas!... Que l'homme le plus plein de

1. SW, I, 195. Cf. Mme DE STAEL, *de l'Allemagne*, part. III, ch. XVI et XVII.

sentiment, et, le plus courageux, se fasse une philosophie de la vie : lui aussi, il rencontrera par la suite, des occasions d'y manquer, et, s'il redoute de le faire, il deviendra peu à peu une sorte de machine. Car il lui faudra souvent étouffer son sentiment présent... en un mot, agir d'après la lettre et non d'après l'esprit [1]. »

Ne voyez pas là une glorification éloquente de la passion, comme dans la *Nouvelle Héloïse :* c'est plutôt une sorte de lyrisme moral, un enthousiasme juvénile, un besoin de vivre, d'être libre, de respirer à pleins poumons, d'échapper enfin à la tyrannie de la règle uniforme et commune. De là ce paradoxe d'une morale qui a pour principe la lutte contre l'égoïsme, et pour maxime l'absolue liberté du moi. Paradoxe qui peut se défendre, et qui s'accorde fort bien avec la psychologie de Jacobi. L'âme trouve en elle-même une sorte d'instinct qui la conduit à son bien, si elle sait le distinguer et le suivre. Qui prouve que ce bien soit la satisfaction exclusive de nos tendances égoïstes ? Au contraire, il se révèle à la raison comme un aspect de l'essence absolue où aspirent tous les êtres. Il est ainsi le principe de tout devoir, comme de tout bonheur. Et le devoir, comme le bonheur, ne prennent de sens que par la spontanéité de la conscience humaine. Point de moralité sans l'indépendance du moi. « Tu conseilles, dit un des personnages de *Woldemar*, de renoncer à la liberté, pour plus de sûreté et de prudence. Mais cela se peut-il ? Aussi longtemps que nous agissons vraiment nous-mêmes, il faut que nous agissions librement. Il est impossible de refuser de se conduire soi-même... Etre fidèle et constant, — ce qui fait l'essence même de la vertu, — comment la lettre nous y mènerait-elle mieux que l'esprit ?... Quoi ! vous voulez garantir l'homme contre toute faiblesse contraire au devoir, et vous commencez par lui ôter sa dignité ! Car réfléchir, choisir, se décider, en cela consiste la dignité de l'homme [2]. »

1. SW, I, 189.
2. SW, V, 428-9 ; III, 319.

N'est-ce pas là la morale de ces « belles âmes », dont Gœthe nous a fidèlement reproduit les confessions ? Morale bien faite pour plaire aux femmes spirituelles et sentimentales, grandes admiratrices de Rousseau, que nous entrevoyons à travers la correspondance de Jacobi, et dont les héroïnes d'*Allwill* et de *Woldemar* sont, dit-on, les portraits : Sophie La Roche, femme de lettres elle-même, grand'mère de Bettina et de Clemens Brentano, la comtesse Julie Reventlov, la princesse Galitzine, et enfin Betty de Clermont, la femme de Jacobi, la plus naturelle et la plus sensée du groupe. Cette morale a oublié que le commencement de la sagesse est de fuir la tentation. Elle présume étrangement de la force de l'homme, sans lui donner de principe où se retenir quand il tombe. Kant définit la moralité par la loi : l'idéal moral, selon Jacobi, ne souffre point de loi. En fait, cependant, Jacobi en admet une, qui pourrait se formuler ainsi : « Agis toujours de façon à subordonner tes impulsions sensibles à ta tendance vers le bien absolu. » Mais il ne veut pas convenir que ce soit une règle. Il l'appelle « sentiment », comme nous l'avons vu ailleurs donner au sentiment le nom de raison. Ou plutôt il se flatte de trouver dans le sentiment même la règle du bien : non une règle abstraite et rigide, mais une règle vivante, à la fois constante avec elle-même, pliable aux cas imprévus, et nouvelle à chaque occasion où la conscience se la donne. « Qu'est-ce que le bien ? — Chaque homme en a dans son cœur la révélation unique et immédiate. »

III

Les idées économiques de Jacobi lui viennent directement de Quesnay et d'Adam Smith. Il y a peu ajouté. Ses opuscules sur ce sujet datent du temps où, entré pour la première fois au service de la Bavière, il s'efforçait, mais en vain, de faire prévaloir ses principes libre-échangistes. Le

peu de succès qu'il obtint semble l'avoir détourné de cet ordre de questions. Sans doute, dans la suite, il s'intéressa vivement aux réformes de Turgot et à celles de Necker, mais plutôt en spectateur plein de sympathie, que comme un homme spécialement occupé des problèmes économiques.

La théorie du droit, en revanche, n'a jamais cessé de passionner Jacobi. Il retrouve ici son adversaire habituel, le déterminisme. Il va reprendre la thèse essentielle de sa philosophie : il rappellera que la nécessité des lois naturelles n'exprime pas toute la réalité, ni même la réalité de rien ; et qu'il existe un ordre moral supérieur à cette nécessité, indépendant d'elle, et la régissant. Il combattra donc les théories du droit qui tendent, plus ou moins ouvertement, à lui enlever son caractère moral, et à le faire rentrer, à titre de force, dans le mécanisme de la nature. Empruntant une formule à Leibniz, il définit le droit un « pouvoir moral », et il ajoute : « Point de droit sans devoir, point de devoir sans droit. » Le droit implique donc, comme la moralité, la liberté de l'homme. Il n'est pas le résultat d'une série de phénomènes purement naturels, si complexe qu'on la suppose. Comment Jacobi prouve-t-il sa thèse ? Par sa méthode ordinaire : autrement dit, il ne la prouve pas. Pour toute démonstration, il fait appel à l'intuition intérieure. Jamais, dit-il, la conscience ne confond les phénomènes physiques, soumis à la nécessité de la loi des causes efficientes, avec les actes moraux qui dépendent du libre vouloir de l'homme. Elle dira que l'homme a le droit de défendre sa vie ou sa propriété menacées ; elle ne dira jamais que les corps plus lourds que l'air ont le droit de tomber vers le sol avec une vitesse déterminée [1].

La théorie adverse voit dans le libre arbitre une illusion de la conscience. Elle soutient que le droit naturel s'explique, en dernière analyse, par les lois de la nature, c'est-à-dire, par la « puissance de l'univers considéré dans sa totalité ».

1. SW, VI, 432, *Ueber Recht und Gewalt*, 1777.

Elle revient, en somme, à nier que l'ordre moral constitue un empire dans un empire, et à regarder comme purement relatives les idées de bien et de mal, de juste et d'injuste, etc. Personne, dit Jacobi, n'a suivi cette idée avec autant de clarté, de profondeur et de force logique que Spinoza[1]. Il expose donc, à la fois d'après le *Traité Théologico-politique* et d'après l'*Éthique*, la théorie du droit et de la politique chez Spinoza. Mais il ne le critique pas sur ce point particulier. Pour s'attaquer à un si rude jouteur, c'est au cœur même du système qu'il faut frapper. Jacobi l'a fait ailleurs[2]. Ici, tout l'effort de sa critique porte sur Wieland, qui est un adversaire moins redoutable. Jacobi lui reproche et ses principes, et la conclusion qu'il en tire. De ces mêmes principes, en effet, Spinoza, qui n'est pas mauvais logicien, a conclu à la condamnation de l'absolutisme : comment Wieland peut-il aboutir à une théorie fort semblable à celle de Hobbes? Selon Wieland, la supériorité effective de la force en fait la légitimité. Ce n'est pas parce que l'autorité est fondée en droit que nous lui obéissons : c'est parce qu'elle se fait obéir qu'elle est fondée en droit. « Le droit du plus fort est, *jure divino*, la vraie source de toute autorité. » Telle est la loi de nature. Toujours le plus fort a exigé qu'on se soumît à sa volonté, et toujours les peuples ont docilement suivi ses ordres. Le faible a besoin de protection : il rend hommage à qui peut le défendre. Donc, conclut Wieland, c'est bien la force qui a fait et qui fait encore le droit.

Jacobi le réfute en des termes qui rappellent le passage bien connu du *Contrat social*, où Rousseau montre que ramener le droit à la force, équivaut simplement à le nier. Car le droit se déplace alors avec la force. Dire que le plus fort a le droit, revient à dire qu'il est le plus fort tant qu'un autre n'est pas plus fort que lui. Charles Ier, roi d'Angleterre, avait le droit d'exiger l'obéissance de son sujet Cromwell.

1. SW, VI, 439.
2. Voyez ch. VI, p. 163, sqq.

Toutefois, Cromwell ayant été assez fort pour détrôner Charles Ier, le droit passe de son côté. L'exécution du roi par les ordres de Cromwell devient aussi légitime que l'eût été celle de Cromwell par les ordres de Charles Ier, si les armées de ce prince avaient été victorieuses.

Cette théorie du droit conduisait logiquement Wieland à une théorie de l'État que Jacobi ne juge pas moins « révoltante »[1]. Wieland soutient que les peuples sont de grands enfants, destinés à ne jamais sortir de l'état de minorité. L'obéissance à un maître est la condition qui leur convient le mieux, et la seule qui leur assure la paix. Ils n'en peuvent même supporter d'autre. Il n'y a donc pas d'idée plus sotte ni plus dangereuse que d'imaginer les peuples se gouvernant eux-mêmes. A quoi Jacobi répond en se fondant à la fois sur l'histoire et sur le principe de la dignité humaine. L'histoire montre qu'un peuple libre, comme les républiques de l'antiquité, comme l'Angleterre du XVIIIe siècle, peut atteindre un degré de prospérité matérielle et morale que ne dépassent pas les nations soumises à un gouvernement despotique. D'autre part, la théorie de Wieland représente les peuples comme une sorte de bétail incapable de se conduire, et qui subit stupidement la loi du plus fort. Mais l'autorité du gouvernement, dit Jacobi, n'est légitime que parce qu'elle est acceptée. Elle ne se maintiendrait pas, et elle n'aurait en effet aucun droit à se maintenir, si elle était contraire à la volonté formelle et précise de tout le peuple. Son origine n'a rien de mystérieux : elle repose sur un contrat primitif entre celui qui commande et ceux qui obéissent[2]. Enfin elle n'est jamais absolue au point de laisser les sujets sans défense et sans garantie contre les caprices d'un maître irresponsable. Il y a un minimum de droits politiques qui sont imprescriptibles. Propriété inviolable de sa personne, libre jouissance de ce qu'il possède,

1. Zöppritz, I, 73-74. Lettre à Hamann du 17 novembre 1785.
2. Théorie généralement acceptée et enseignée en Allemagne depuis Wolff, et qui se retrouve jusque dans les écrits politiques de Frédéric II.

voilà à quoi l'homme ne saurait renoncer à aucun prix, quand on lui promettrait le régime autocratique le plus doux et le plus aimable, quand on lui offrirait « tous les trésors de Golconde[1] ».

En un mot, Jacobi a les sentiments d'un libéral. Il les avait du moins en 1777, sous l'influence combinée de Bodin et de Montesquieu, de Rousseau, d'Adam Smith, de Ferguson, et même de Spinoza. Peut-être obéissait-il aussi à la suggestion des idées ambiantes. Durant les vingt années qui précédèrent la Révolution française, de toutes parts, en Allemagne comme en France, on réclamait plus d'égalité et plus de justice. La diversité des esprits et des caractères se retrouvait dans la façon de concevoir les réformes : mais personne ne contestait qu'il n'y eût beaucoup à réformer. Les ordres privilégiés s'y prêtaient ; les gouvernements étaient disposés à le reconnaître. Jacobi partage ces sentiments. Il ne s'indigne plus ici contre l'esprit de son temps. Il se plaît au contraire aux déclamations éloquentes contre le despotisme qui flétrit tout ce qu'il touche, et qui est un crime de lèse-humanité. Il aime à développer le mot de Tacite : *Potius periculosa libertas.....* Un opuscule de 1782[2] nous le montre tout à fait séduit par les idées politiques de Lessing, de Ferguson et de Rousseau.

L'homme, quand il suit sa nature, c'est-à-dire ses inclinations primitives, obéit du même coup aux lois de l'humanité, de la justice, de l'honneur et de la religion. Loin de nuire à ses semblables, il cherche leur bien en même temps que le sien. Malheureusement il n'obéit pas toujours à cet instinct supérieur, que Jacobi appelle raison. Il est souvent entraîné par ses passions. La violence et l'injustice apparaissent alors. Il faut, pour les réprimer, un système de contrainte : de là l'établissement des lois positives. Mais ces lois n'ont pas d'autre utilité, ni d'autre raison d'être. En un mot, l'État a

1. SW, VI, 464.
2. SW, II, 330-389, *Etwas das Lessing gesagt hat.* Cf. Zöppritz, I, 54. Lettre du 31 mai 1782.

pour unique objet la protection des personnes et des propriétés contre les agressions injustes : sa seule fin légitime est d'assurer à chacun le libre développement de son activité [1]. Lessing disait que l'Etat est un mal nécessaire, et il estimait, bien avant Stuart Mill, que « le monde est trop gouverné ». Jacobi dit, dans le même sens, que « toutes les constitutions sont, dans une certaine mesure, un pacte avec le diable [2]. »

Mais n'y a-t-il pas un intérêt de l'Etat, intérêt suprême qui se distingue parfois de celui des individus, et qui peut exiger d'eux les plus pénibles sacrifices ? — « Cet intérêt, répond Jacobi, revient simplement à ceci : qu'un certain nombre de pieds carrés soient réunis sous un même nom par la géographie politique. » Voilà à quoi sont immolés les biens, la liberté, et la vie de centaines de mille hommes ! La raison d'Etat, la conservation et l'accroissement de la puissance politique et militaire ne sont pas la fin véritable de l'organisme social, puisqu'ils ne sont pas la fin véritable des citoyens [3]. Ceux-ci ne servent là que d'instruments. Il n'y a pas un bien qui soit le bien du tout, distinct du bien des parties. Les citoyens n'existent pas pour l'Etat : c'est l'Etat qui existe pour les citoyens. Il a des services à leur rendre, des garanties à leur assurer et à leur demander, mais non des sacrifices à leur imposer [4].

Les hommes, ajoute Jacobi, — et ici il s'inspire directement de Ferguson, — les hommes se sont d'abord réunis, et ils ont fondé des sociétés où la force et la contrainte ne jouaient aucun rôle. L'absence d'institutions défectueuses leur procurait plus de sécurité que tant d'organisations compliquées, qui causent plus de crimes, et de plus grands, qu'elles n'en étouffent..... La bonté et l'amour, la prévoyance, la grandeur d'âme, la bravoure, la fidélité, ces

1. SW, II, 345-47.
2. SW, VI, 212-14.
3. SW, II, 348-9.
4. C'est exactement la thèse que soutiendra bientôt Guillaume de Humboldt dans son célèbre *Essai sur les limites de l'action de l'État.*

vertus qui font le lien et la force des sociétés, sont des propriétés de la nature humaine, infuses avec la vie. L'art de gouverner a sans doute exercé l'esprit des hommes, en l'obligeant à toutes sortes d'efforts et de découvertes ; mais souvent aussi il l'a dégradé et perverti. Car de là sont venus l'inégalité, les privilèges, la désunion, la vanité[1]... » Rousseau n'eût pas mieux dit. Moins qu'un autre le sentimental Jacobi pouvait éviter le singulier mélange de politique et d'idylle qui paraissait si délicieux au goût de ses contemporains.

Toutefois, il n'a rien perdu de sa méfiance envers le raisonnement abstrait. Il n'espère de progrès que si l'on respecte l'expérience de l'histoire. Par exemple, l'égalité parfaite est une chimère, puisque l'histoire montre qu'il n'y a jamais eu d'organisation politique sans inégalité de classes. Ce qu'il faut chercher, ce n'est pas une égalité irréalisable, mais la « bonne inégalité[2] », celle qui s'écarte le moins de la justice, et qui assure le mieux la prospérité de l'État. Jacobi se sert fort heureusement ici de sa distinction coutumière entre l'abstrait et le réel, entre ce qui ne vit pas et ce qui vit. Pense-t-on vraiment que les constitutions se maintiennent par la seule vertu des lois? Leur force, qui est très variable, leur vient de la tradition, des mœurs nationales, de l'attachement que le peuple leur garde. Les constitutions qui durent sont l'expression des tendances intimes et des volontés permanentes de la nation. Mais la vie des peuples, comme celle des individus, ne va pas sans un changement incessant. Elle implique donc, pour emprunter le mot des évolutionnistes, une réadaptation continuelle. C'est pourquoi les institutions rigides, qui ne se modifient point (s'il en est de telles), se trouvent hors d'usage au bout d'un temps plus ou moins long. La vie s'en est retirée. Elles ne se soutiennent que par un concours de circonstances favorables, qui peut cesser tout à coup. Elles tombent alors

1. SW, II, 351-53.
2. SW, VI, 213.

avec fracas. Elles ne peuvent durer que si elles évoluent. Ne voit-on pas comme la société moderne a éliminé peu à peu les institutions du régime féodal ?

Quelles que soient la constitution de l'État et la forme du gouvernement, le monde marche, et les conditions économiques se transforment. De nouveaux besoins se font sentir, de nouveaux organes se créent : d'anciens organes au contraire, devenus sans emploi, s'atrophient et tendent à disparaître. Politiquement, ce qui est superflu est condamné. Quand une loi ou une institution a fait son temps, c'est folie que de vouloir la maintenir quand même. Jacobi croit à la puissance irrésistible, à la longue, de ce qu'il appelle l'opinion *(Meinung)*. Un homme d'État avisé ne s'imaginera jamais qu'il peut modeler à sa fantaisie la matière sociale. Il observera, il étudiera « l'opinion montante » : il essayera de diriger, non d'arrêter cette force qui finit toujours par emporter les obstacles. On ne comprend pas assez, dit Jacobi, le pouvoir de l'opinion. L'homme tient à ses opinions plus qu'à sa vie même : l'histoire le prouve, et la psychologie l'explique [1]. Une opinion que l'homme a vraiment adoptée, et qu'il a faite sienne, entre pour ainsi dire dans sa substance et dans sa moelle. Elle devient partie intégrante de sa personne. Il n'y renoncera plus : ce serait faire violence à la tendance fondamentale de son être qui veut persévérer dans l'être. Rien ne sert de dire aux gens : « Vous avez tort »; encore moins, d'employer la force pour les faire changer d'opinion. Ils s'en indignent comme d'un attentat commis sur leur personne. Mais tâchez d'élargir leur opinion en la respectant, de leur montrer qu'elle est vraie en un autre sens, plus vraie encore et plus profondément qu'ils ne croient : vous pourrez alors gagner quelque chose sur eux. Quand des hommes se sont persuadé qu'ils ont des droits naturels imprescriptibles, quand ils se sont fermement attachés à cette opinion, n'espérez point les ramener jamais au régime du bon plaisir.

1. Voyez *supra*, ch. v, p. 110.

Faites-leur seulement comprendre que le respect même de leurs droits implique de leur part l'obéissance aux lois [1].

Si donc Jacobi, un des premiers en Allemagne, a jugé que la Révolution française s'égarait, ce n'est pas qu'il approuvât la politique de la cour, ni le langage des émigrés. Ceux-ci, qu'il voyait arriver un peu partout sur les bords du Rhin, et à Düsseldorf même, lui paraissent étrangement méprisables [2]. Que les institutions caduques disparaissent ou se transforment, Jacobi le trouve inévitable et légitime. Les privilèges qui ne sont plus justifiés par des services spéciaux tendent d'eux-mêmes à s'abolir. Jacobi n'est donc pas un ennemi systématique de la Révolution [3]. Au contraire, les doléances et les vœux exprimés dans les cahiers du Tiers-État lui semblent justes, et la faute capitale du roi est de ne pas les comprendre. Mais, d'autre part, la méthode suivie par les chefs de la Révolution lui paraît chimérique, et bien dangereuse. Ils sont atteints, eux aussi, du mal que Jacobi a signalé et combattu chez les philosophes du siècle. Ils ont le culte des généralités abstraites, et ils perdent de vue le réel ; ils se fient à la raison raisonnante, et ils négligent l'expérience. Or cela est grave déjà chez des philosophes, mais combien plus chez des législateurs ! Ils s'embarqueront intrépidement pour l'impossible. Jacobi s'en explique dans une longue lettre (en français) adressée à Laharpe, et datée du 5 mai 1790. Trouver « une manière fixe d'être gouverné par la seule raison », selon le mot de Mirabeau : tel est l'objet qu'on se propose. On aura plus tôt découvert le mouvement perpétuel ou la quadrature du cercle. Autant dire qu'on ne tiendra aucun compte de l'histoire, des mœurs, de la religion, du carac-

1. Zöppritz, I, 171. Lettre à Schlosser du 18 janvier 1794.

2. Zöppritz, I, 169. Lettre à Schlosser, janvier 1794. « Ils (les émigrés) vont tout à fait de pair avec la noblesse allemande. Ils mettent tout leur espoir dans la superstition et dans l'ignorance, dont ils attendent le salut de l'humanité. Quel bonheur ce serait si toutes les bibliothèques brûlaient ! Voilà ce qui se dit couramment. Quand je les entends parler ainsi, je leur donne le conseil de faire aussi couper la langue à tous les enfants, à leur naissance — du moins à tous les enfants de roturiers..... C'est à désespérer. »

3. Voyez *supra*, ch. I, p. 18.

tère du peuple à qui l'on va donner des lois, et qu'on le traitera comme s'il était quelconque, tout neuf, sans passé, au lendemain de la création. « Quant à l'Assemblée nationale, ajoute Jacobi, je la trouve infiniment conséquente dans son fanatisme intellectuel, et je pense que tout homme en état d'apprécier les différents efforts qu'elle a faits pour réaliser sa conception, ne saurait lui refuser l'hommage de son admiration. On pourrait lui appliquer cette devise que Leibniz trouva pour la pendule : *Solem dicere falsum audet*[1]. »

La convocation des Etats-Généraux avait donné à Jacobi les plus belles espérances. Si Louis XVI, dit-il, avait pu, d'accord avec les représentants de la nation, établir en France un régime de liberté et de justice, la face de l'Europe était changée. Bon gré mal gré, les autres souverains auraient dû suivre son exemple. Tous les peuples auraient ainsi profité de l'initiative prise par la France. Ils lui en auraient gardé une reconnaissance éternelle[2]. Malheureusement, les événements ont pris un autre cours, et les Allemands devront, semble-t-il, se contenter d'assister en spectateurs à ce qui se passe chez leurs voisins. Jacobi ne se doute pas que le contre-coup de la Révolution va retentir en Allemagne, et bouleverser le pays de fond en comble. Il se félicite de vivre à une époque où de grandes transformations se préparent. Comme la plupart de ses compatriotes, il n'a éprouvé d'abord qu'un sentiment de curiosité et de vive sympathie. Les journées se passent à attendre le courrier de France, comme dix ans auparavant on s'arrachait les lettres d'Amérique. Personne presque ne réfléchit que le Rhin peut se traverser plus facilement que l'Atlantique. « Vous nous ravissez, écrit Jacobi, en autant (*sic*) que nous sommes philosophes ; car le phénomène que vous venez de faire paraître sur l'horizon de la pensée est unique, et ses développements vont être tels que jamais rien de plus remarquable ni de plus instructif n'aura été offert à l'observation des hommes. »

1. SW, II, 520 sqq.
2. SW, II, 526-7.

Ainsi, incapable de prévoir les effets politiques prochains de la Révolution française, Jacobi en comprend à merveille la portée philosophique. Il en suit le développement avec la passion d'un clinicien qui a rencontré un cas extraordinaire. Les nouveaux législateurs de la France se sont engagés dans une entreprise impossible : comment en sortiront-ils? Leur succès serait la chose du monde la plus invraisemblable, la plus contraire à tout pronostic réfléchi. Mais pourtant l'invraisemblable arrive. L'histoire est pleine de grands événements que, d'une voix unanime, les philosophes et les hommes d'Etat auraient déclarés impossibles : le triomphe du christianisme dans le monde ancien en est l'exemple le plus éclatant. Peut-être les révolutionnaires français réussiront-ils aussi, contre toute évidence? Jacobi en fait la supposition ironiquement. Il ne croyait pas si bien dire.

Vingt ans plus tard, après avoir assisté à la longue suite des guerres qui ont transformé l'Allemagne et l'Europe, Jacobi n'a point changé de principes politiques. Il a déploré les erreurs et condamné les excès de la Révolution. Il a détesté la tyrannie de l'Empire. Mais il n'est pas moins alarmé, ni moins indigné, de l'esprit de la contre-Révolution qui triomphe après Leipzig et Waterloo. « Je vois ce que c'est, écrit-il le 21 octobre 1815 à son ami Nicolovius; les gouvernements, la Prusse comme les autres, vont donner en plein dans la réaction. Le pouvoir absolu, voilà ce que tous désirent au fond du cœur : de la justice, ils se soucient fort peu. La représentation du peuple qu'ils ont promise, ils en feront un objet de moquerie, une pure farce, agrémentée de beaucoup de police, par devant, par derrière, de tous côtés. Aussi bien, je n'espère plus qu'en la France, et je ne trouve pas mauvais qu'elle conserve l'Alsace et la Lorraine. Mais si les royalistes absolutistes devaient l'emporter aussi en France avec l'aide secrète des alliés, alors c'en serait fait de la liberté de l'Europe et du progrès des peuples dans la civilisation[1]. » Jacobi n'a

1. Zöppritz, II, 124-5. — Cf. Meier, p. 148. Lettre du 14 juin 1814.

évidemment point de goût pour la Sainte Alliance. Il n'augure rien de bon de la réaction furieuse qui s'annonce. Il y voit avec raison une menace pour ce que la Révolution, malgré ses fautes, a pu créer de bon. Il craint que le despotisme ne fasse bon marché des droits imprescriptibles de l'homme. Il hait le régime de la violence, de la délation et de l'arbitraire. En un mot, il est resté libéral.

Pourtant, il n'aurait jamais dû l'être. C'était une inconséquence de sa part. Sa politique s'accorde mal avec le reste de sa doctrine, et Kant n'a pas manqué de le lui faire remarquer. Pouvait-il à la fois déclarer une guerre sans merci à la philosophie du XVIII[e] siècle, la déclarer fausse et « ignoble », et croire néanmoins comme elle à la théorie du droit naturel où elle aboutissait? Si les attaques de Jacobi l'atteignent, elles l'atteignent tout entière. Il ne peut pas en même temps admettre les conclusions et rejeter les prémisses. En bonne logique, ce n'est pas libéral, — centre-gauche, dira-t-on plus tard, — qu'il devrait être. Sa place est marquée à droite, parmi les « conservateurs historiques ». Les idées que développeront Savigny et son école sont déjà nettement indiquées par Jacobi. Il a préparé le procès de son siècle. Il a dressé contre la philosophie « des lumières » un réquisitoire où les écrivains de la contre-Révolution viendront largement puiser. Avait-il alors le droit de s'indigner, quand la réaction l'emporta ? Etait-ce bien à lui de protester contre une politique qui procédait logiquement de sa propre doctrine ?

Ne reprochons pas trop cette faiblesse à Jacobi. Elle est plus fréquente qu'on ne pense, et de plus grands que lui s'y sont laissé entraîner. On ne compte plus les philosophes dont les idées politiques n'ont pas été ce qu'aurait exigé une stricte logique. Dans son *Introduction à la Science sociale*, M. Spencer a fort bien expliqué cette anomalie apparente. Il en est lui-même un bel exemple après tous ceux qu'il rapporte. Mais, de plus, le libéralisme de Jacobi nous permet de fixer avec précision le rapport de sa doctrine à l'esprit général du XVIII[e] siècle. Jacobi a été, sans

aucun doute, un précurseur de la réaction contre cet esprit, et il a commencé lui-même l'attaque sur plusieurs points avec une ardeur et une impétuosité singulières. Mais ce n'est pas encore une réaction qui s'en prenne au principe et à l'essence même des idées, telle qu'elle apparaîtra plus tard chez les théoriciens de la contre-Révolution, chez les de Bonald, les de Maistre, les Haller. Jacobi est un enfant révolté du XVIII[e] siècle : c'en est encore un enfant. Il y tient, malgré qu'il en ait, par mille liens secrets dont il n'a pas conscience. Il l'aime toujours, en le haïssant, et les preuves n'en sont pas toutes dans sa politique. Pourquoi cet artifice qui lui fait appeler « rationalisme » sa doctrine de la croyance, et parer du nom de raison ce qui, de son propre aveu, est sentiment ? C'était, sans doute, pour obtenir qu'on l'écoutât. Mais c'était aussi un hommage rendu à l'esprit d'un siècle qui voulait que tout se légitimât devant la raison. L'équivoque a été ici un signe de déférence. Voyez encore, à côté de l'aversion de Jacobi pour la métaphysique dogmatique, son admiration pour les découvertes de la science positive, sa foi dans les progrès de l'esprit humain [1], son goût pour l'idée de « perfectibilité ». Enfin, dernier trait significatif, il a le mépris et la haine du moyen-âge, qu'il connaît mal, tandis que la fois naïve et l'art impersonnel de ces temps oubliés vont bientôt charmer la génération des romantiques. Pour lui, le moyen-âge est une époque « affreuse ». Et comment l'Europe en est-elle sortie ? Par l'effort incessant de la raison. « Si imparfaite que se montre encore la raison chez l'homme, toujours est-elle ce qu'il a de mieux, l'unique ressource, l'unique secours qui soit à sa portée [2]. » Entendez « raison » dans le sens spécial que Jacobi donne à ce mot : il n'en reste pas moins un accent auquel on ne peut se méprendre, et qui décèle le contemporain de Rousseau, de Diderot et de Kant [3].

1. SW, V, Appendice, p. 20-21.
2. SW, II, 371-2. *Etwas das Lessing gesagt hat*, 1782.
3. SW, VI, 197. La liberté ne peut nous être rendue que par l'égalité ;

Ainsi transparaît, sous l'adversaire des encyclopédistes, un libéral impénitent, comme, sous le piétiste, un ami de la religion naturelle, et sous le mystique, un philosophe sincèrement attaché à la raison. Contradictions précieuses, qui rendent la physionomie de Jacobi plus vivante, et qui jettent un jour sur le fond mouvant de sa pensée. Ne soyons pas dupes de son ton agressif et de ses allures belliqueuses. Cet homme qui semble d'abord tout d'une pièce, est en réalité fait de contrastes. Il est à mi-chemin entre Lessing et Frédéric Schlegel, comme entre Voltaire et Schleiermacher. Ennemi irréconciliable de la philosophie de son temps, il en est encore tout imprégné, et peut-être, en dépit de lui-même, demeure-t-il plus proche des penseurs qu'il combat que de ceux qu'il annonce.

l'égalité que par des conditions mieux proportionnées; celles-ci que par le progrès universel des lumières (1778).

CHAPITRE VI

JACOBI ET LE SPINOZISME

I

L'exemple n'est pas rare, dans l'histoire de la littérature, d'écrivains médiocrement goûtés de leur temps, et qui, mieux jugés par la postérité, sont entrés lentement dans la gloire durable. L'histoire de la philosophie est moins riche en cas de ce genre. Il n'arrive guère qu'un système sorte de l'oubli ou de l'obscurité après un long temps écoulé. Pourtant, une exception mémorable se présente aussitôt à l'esprit. Spinoza, mal connu pendant sa vie, et à peu près méconnu après sa mort, s'est trouvé exalté tout d'un coup, à la fin du xvii° siècle, au premier rang des métaphysiciens. Il n'en est point redescendu. C'est vers 1775 environ, et surtout en Allemagne, que cette « réhabilitation » a commencé. Jacobi en fut un des principaux auteurs. D'une part, en effet, sa querelle avec Mendelssohn, au sujet du spinozisme de Lessing, contribua à attirer l'attention sur ce système ; et d'autre part, pour des raisons à lui particulières, il tenait à présenter cette doctrine comme la philosophie la plus rigoureuse et la plus conséquente qui eût jamais paru.

Dire qu'auparavant Spinoza était ignoré des philosophes allemands du xviii° siècle ne serait pas exact. Au contraire, ils avaient l'habitude de le combattre. La philosophie de Wolff comprenait une réfutation en règle du spinozisme. La

descendance de Wolff, qui, vers le milieu du siècle, occupait les chaires des universités, avait cette réfutation dans ses cahiers, et la transmettait religieusement à ses élèves. Mais il est arrivé qu'on réfutât une doctrine sans la comprendre, voire sans la bien connaître. Il semble que tel ait été le cas. Maîtres et élèves ne savaient guère du spinozisme que le signalement traditionnel. Spinozisme : système qui nie la personnalité de Dieu, la distinction de Dieu et du monde et la liberté de l'homme. Se définit : un cartésianisme immodéré. Se réfute par les principes du leibnizianisme.

Nous saisissons ici une des différences essentielles par où l'époque à laquelle appartiennent Mendelssohn, Garve, Lambert, Baumgarten et Kant se distingue de la génération qui les a immédiatement suivis. Celle-ci, représentée par Gœthe, par Herder, par Jacobi, admire Spinoza, et l'étudie avec passion. Elle ne subit pas seulement son influence : elle s'y offre, elle s'en pénètre avec une ferveur enthousiaste. Spinoza devient pour eux l'objet d'un véritable culte. Leurs aînés, au contraire, le connaissaient assez peu, et, sauf exception, ne se souciaient pas de le connaître davantage. Nous en trouvons la preuve, ou pour mieux dire, l'aveu dépouillé d'artifice, dans les lettres de Hamann à Jacobi [1]. « Kant a dit l'autre jour à Kraus qu'il se trouvait précisément dans le même cas que Mendelssohn. Il ne comprend pas plus l'exposition du spinozisme par Jacobi que le texte même de Spinoza. » Et Hamann ajoute que « appeler Spinoza un esprit clair, lui paraît un jugement assez fantaisiste ». Il y revient à différentes reprises [2]. « Kant m'a avoué n'avoir jamais vu Spinoza de très près. Occupé de son propre système, il n'a ni le goût ni le loisir de s'engager dans une étude approfondie des autres. » Il se peut bien que Kant, pressé de prendre parti dans la querelle entre Mendelssohn et Jacobi, qui l'intéressait peu, exagère à dessein son ignorance du spinozisme. Il reste vrai cependant que rien dans son œuvre

1. SW, IV³, 89.
2. SW, IV³, 114.

n'autorise à croire qu'il en eût fait jamais l'objet spécial de ses réflexions.

Seul ou à peu près seul de cette génération, Lessing a vécu dans le commerce familier de Spinoza, et s'est nourri de sa doctrine. Mais ce commerce, il l'a tenu secret, et ses amis les plus intimes l'ont ignoré presque jusqu'à la fin de sa vie. Non que le courage lui manquât pour affirmer et défendre ses convictions. La lutte ne lui avait jamais fait peur, et il était de force à ne craindre nul adversaire. Mais il estima sans doute qu'en divulguant sa familiarité avec ce philosophe suspect, il fournirait aux théologiens, avec qui il était en controverse, un moyen de s'échapper, de brouiller les questions, et de l'accabler sous une accusation d'impiété. Il préféra jouir tranquillement de l'étude de Spinoza, en silence, sans discussion, sans injures, sans excommunication. Il s'était pourtant ouvert à Jacobi, avec qui il s'était rencontré en 1780. Quelque temps après, Lessing mourut. Jacobi apprit que Mendelssohn préparait un livre sur la vie et les opinions de Lessing, et il crut devoir l'informer, par l'entremise d'un ami commun, que dans les dernières années de sa vie au moins, l'auteur du *Laocoon* était partisan de la doctrine de Spinoza. « Laquelle ? demande négligemment Mendelssohn, surpris et peiné par cette révélation : celle qui est exposée dans le *Traité théologico-politique* et dans les *Principes de la philosophie cartésienne* ? ou celle que Louis Meyer a fait paraître sous le nom de Spinoza après sa mort ? » Piqué de voir sa communication accueillie de si mauvaise grâce, Jacobi réplique sèchement[1]. « Il suffit de connaître un peu Spinoza pour savoir que les *Principes de la philosophie cartésienne* n'ont rien à voir avec le spinozisme... Quant à un système de Spinoza, que Louis Meyer aurait fait paraître après sa mort, c'est la première nouvelle que nous en ayons. Est-ce des *Œuvres posthumes* que Mendelssohn, sans doute, a voulu parler ? Mais alors je

1. SW, IV, 92.

ne comprends pas comment il peut leur opposer le *Traité théologico-politique*. Ce que le traité contient du système de Spinoza s'accorde parfaitement avec les *Œuvres posthumes*. Et Spinoza s'y réfère expressément en plus d'un passage jusqu'à la fin de ses jours. » Mendelssohn ne s'attendait pas à tant de précision. Il dut s'excuser d'avoir pris Jacobi pour un « amateur ». Ce nouveau venu était aussi bien informé, — et même mieux, — que les « professionnels ».

Où donc Jacobi avait-il appris à si bien connaître Spinoza? Ce n'était pas pendant son séjour à Genève. Le Sage et les amis de Rousseau l'avaient attiré plutôt vers les philosophes français. Nous trouvons, il est vrai, Spinoza cité par Bonnet, mais en passant, sans qu'il y insiste. Ce fut aussitôt après le retour de Jacobi en Allemagne. L'Académie de Berlin avait proposé comme sujet de concours : *de l'Évidence dans les sciences métaphysiques* (1763). Mendelssohn et Kant envoyèrent chacun un travail. Mendelssohn obtint le prix : Kant eut un accessit. Jacobi attendait avec impatience la publication des mémoires récompensés. Celui de Mendelssohn lui causa une vive déception. Jacobi fut choqué, en particulier, d'y retrouver la preuve ontologique de l'existence de Dieu. Il la jugeait suspecte, et il voyait que Kant ne l'acceptait pas non plus sans réserves. Cependant il n'osait taxer le lauréat d'absurdité ou de sophisme. Il eut alors l'idée de remonter à la forme primitive de l'argument. Il pensa la saisir chez Descartes, et surtout chez Spinoza, dont le système passait pour être une exagération du cartésianisme. Dans une édition des œuvres de Wolff, il trouva l'*Éthique* imprimée avec sa réfutation. Il s'y mit aussitôt, et ne la quitta plus.

A partir de ce moment, Spinoza devient pour Jacobi ce qu'il restera jusqu'au bout : le représentant le plus rigoureux et le plus profond de la métaphysique dogmatique. Jacobi le condamne et l'admire. Car le système de Spinoza touche à la perfection, et cette perfection même, aux yeux de Jacobi, en fait éclater le vice fondamental. Plus il l'approfondit, plus il se convainc que cette doctrine est à la

fois irréfutable et inacceptable. Partout désormais, dans sa correspondance, dans ses entretiens avec Gœthe, dans ses travaux philosophiques, perce la préoccupation du spinozisme. Lorsqu'il débute, en 1773, dans le *Mercure allemand,* par un compte rendu des *Recherches philosophiques sur les Égyptiens et les Chinois par M. de Pauw*[1], il trouve moyen d'y reprocher à Bayle, si pénétrant d'ordinaire, d'avoir jugé Spinoza avec une injuste sévérité. Dans la suite, il ne manque pas une occasion de louer la force logique, l'originalité et la sincérité philosophiques de Spinoza. Il le cite, dans son opuscule sur *la Force et le Droit*[2] (1777), en homme qui possède le texte dans le dernier détail. En un mot, au moment où éclate sa querelle avec Mendelssohn, il était aussi bien préparé que possible à s'expliquer sur Spinoza.

En appelant bruyamment l'attention du public sur ce grand système méconnu, presque inconnu, Jacobi atteignait d'un seul coup plusieurs fins, d'importance inégale, mais qui lui tenaient également à cœur. D'abord il se plaçait, pour continuer ses attaques contre la philosophie régnante, sur un excellent terrain, qui lui était familier, tandis que ses adversaires le connaissaient mal et devaient y être gênés. Puis il se donnait le malin plaisir de leur révéler un Lessing qu'ils ne connaissaient point, et quelle avait été sa pensée de derrière la tête. Le seul fait de l'avoir ignorée était pour eux mortifiant, et même ridicule. Quoi! Lessing, leur chef, leur gloire, leur compensation, si l'on ose dire, à tant de médiocrités, le porte-drapeau de la philosophie « des lumières », Lessing aussi en avait senti le vide, et il avait demandé à une autre doctrine une satisfaction plus solide! Jacobi ne pouvait porter un coup plus sensible au prestige de Mendelssohn et de ses amis. Enfin et surtout, le spinozisme lui fournissait le moyen de poser, dans les termes les plus nets, la thèse fondamentale de sa propre philosophie : à savoir, que

1. SW, VI, 301.
2. SW, VI, 439.

tout système, toute doctrine dogmatique et démonstrative aboutit nécessairement au fatalisme, et que le seul moyen d'y échapper est de se fier à la certitude du sentiment.

Telle est la portée du célèbre entretien avec Lessing que Jacobi publia dans ses *Lettres sur la Doctrine de Spinoza*, et qui marque une date dans l'histoire du spinozisme en Allemagne [1]. Jacobi n'y rend pas seulement justice à la grandeur de ce système : il montre que le spinozisme est, en quelque sorte, un moment essentiel de sa propre doctrine. En effet, si une philosophie, quelle qu'elle soit, prétend expliquer tout le réel, elle doit conclure nécessairement, selon lui, au fatalisme. Là est l'aboutissement inévitable de tout effort pour rendre l'être intelligible, si cet effort est poussé jusqu'à son terme. Pour sortir du fatalisme (et il faut en sortir, puisque la conscience affirme énergiquement notre liberté), il n'y a d'autre issue qu'un acte de foi : — le coup de désespoir du philosophe, dira plus tard Maine de Biran ; — un *salto mortale*, dit Jacobi. De même qu'un audacieux politique prétend « sortir de la légalité pour rentrer dans le droit », Jacobi veut « sortir de l'intelligible pour rentrer dans le vrai ». Ce sera une sorte de coup d'État philosophique. Mais, pour faire accepter cette démarche violente, presque désespérée, Jacobi doit avoir montré d'abord que toute autre solution est impossible. C'est à quoi lui sert le spinozisme. Au lieu de critiquer à la suite les uns des autres les systèmes philosophiques, — énumération fastidieuse et toujours incomplète, — Jacobi les ramène tous au spinozisme, comme à leur forme parfaite et unique. Il les saisit là, pour ainsi dire, dans leur type idéal, qu'il regarde comme le plus puissant effort de l'entendement humain. Puis, par une volte-face soudaine, par le *salto mortale*, il s'élève au-dessus du spinozisme, et du même coup, pense-t-il, au-dessus de tout dogmatisme métaphysique.

1. SW, IV, 52-74. Voyez aussi V. Delbos, *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du spinozisme*, p. 237, sqq. Paris, Alcan, 1893.

Ne voyez pas là un artifice de méthode, plus ou moins ingénieux. Jacobi est aussi sincère quand il admire Spinoza que lorsqu'il refuse de le suivre. Souvent il s'exprime en termes enthousiastes, que ne désavouerait point le spinoziste le plus convaincu. Il fait pressentir l'apostrophe fameuse de Schleiermacher dans les *Discours sur la religion*. « Sois béni, s'écrie Jacobi [1], sois béni, grand et saint Bénédictus ! De quelque façon que tu aies philosophé sur la nature de l'Être suprême, et quelque erreur qu'il y ait dans ton langage, sa vérité était dans ton âme, et son amour était ta vie ! » Un des premiers, Jacobi a compris qu'il était absurde d'accuser Spinoza d'impiété. Il a bien vu que la doctrine était en même emps rationaliste et religieuse : l'essai le plus puissant peut-être qui ait jamais été tenté pour satisfaire par la seule raison aux problèmes fondamentaux de la théologie. « La philosophie de Spinoza, dit-il, se présente comme une religion, c'est-à-dire comme une doctrine de l'Être suprême et des rapports de l'homme avec cet Être [2]. »

De là sans doute, pour une part, la vive sympathie que Jacobi, préoccupé des mêmes problèmes, lui a témoignée; de là aussi, la comparaison qu'il institue entre Spinoza et Fénelon. Rapprochement ingénieux et non sans justesse, mais nouveau, et hardi pour le temps. Comparer à la doctrine mystique et chrétienne de l'archevêque de Cambrai le système naturaliste et « monstrueux » du juif d'Amsterdam : quel scandale! Le mot de Malebranche faisait autorité depuis un siècle. Avec Jacobi, le ton va changer, et l'injure fera place au respect. Sans admettre comme lui que Spinoza est à la fois « athée et religieux », on rendra désormais pleine justice à la hauteur de son génie, et à la sainteté de son inspiration.

1. SW, IV², 245.
2. SW, III, 46.

II

Jacobi ne s'en est pas tenu à un sentiment d'admiration pour l'esprit général et pour les tendances du spinozisme. Il a étudié de près le système ; il s'en est pour ainsi dire imprégné. Presque partout dans sa propre doctrine, pourtant si différente, percent les traces de l'influence subie et acceptée.

Il est frappé d'abord de la parfaite simplicité du spinozisme, de sa rigueur, de ce qu'on pourrait appeler sa probité logique. Il croit le système sans défaut; la forme géométrique de l'*Ethique* lui impose, et les théorèmes de Spinoza lui paraissent aussi démontrés que ceux d'Euclide. Toutes les propositions, pense-t-il, se déduisent analytiquement des principes posés, et en dernier lieu, du principe suprême et unique : « *Ex nihilo nihil.* » Déjà en 1781, dans sa réponse à l'article de Wieland sur le *Droit divin de l'autorité*, Jacobi écrivait : « Parmi ceux qui ont précédé Wieland dans cette voie, Spinoza surtout mérite d'être nommé. Personne n'a soutenu cette doctrine d'une façon aussi claire, aussi conséquente, avec une rigueur logique aussi parfaite[1]. » Et Jacobi s'efforce de montrer que la théorie politique de Spinoza découle nécessairement de son système. Il le loue ensuite d'avoir été jusqu'au bout de sa pensée : une fois ses principes posés, il fallait en effet nier la personnalité de Dieu, la finalité et la liberté.

L'éloge est sincère, sans aucun doute, mais il faut lire entre les lignes. Dans la pensée de Jacobi, c'est en même temps une critique contre ceux qui, suivant la même méthode que Spinoza, et partant des mêmes prémisses, prétendent arriver à des conclusions différentes. Spinoza raisonne juste : donc les autres se trompent. Cela porte en plein contre les métaphysiciens tels que Wolff, Mendelssohn

1. Voyez *supra*, ch. v, p. 127.

et leurs amis. Cela suffit à condamner les déistes, trop satisfaits de leur religion naturelle, qu'ils prétendent fondée sur les seules lumières de la raison. Ils se flattent, par exemple, de démontrer l'existence de Dieu, au moyen de la preuve ontologique. Mais si cette preuve vaut quelque chose, c'est pour Spinoza, non pour eux. Car elle conduit bien à l'affirmation d'un être nécessaire, d'une substance éternelle (et Spinoza n'en demande pas davantage) ; mais elle ne prouve pas du tout l'existence d'une cause intelligente et bonne de l'univers, et qui en soit distincte. Donc les philosophes qui trouvent bon de recourir à de telles démonstrations en métaphysique, et qui ne vont point jusqu'au spinozisme, pèchent évidemment contre la logique. Ils manquent ou de vigueur ou de sincérité. Tiraillés entre deux tendances contraires, ils ne suivent franchement ni l'une ni l'autre. D'une part, ils sont bien aises de donner à leur doctrine, avec la forme déductive, une apparence de rigueur. Mais d'autre part, ils seraient bien fâchés de ne plus trouver dans leurs conclusions la justice et la bonté de Dieu, en un mot, la Providence. Ils s'en tirent par un compromis dont souffrent à la fois la logique et leur doctrine : car ni leurs démonstrations ne sont probantes, ni le Dieu qu'ils démontrent n'est le Dieu que réclame la conscience. Jacobi alors les somme de choisir : ou il leur faut aller jusqu'au bout de leur méthode, et se rallier franchement au mécanisme spinoziste, qui est leur seule conclusion légitime ; ou ils doivent avouer qu'ils ont fait fausse route, renoncer à leur prétention de comprendre l'absolu, et risquer avec Jacobi le *salto mortale*.

Outre cette incomparable supériorité logique, Jacobi trouve encore dans le spinozisme une autre raison de le préférer aux doctrines de son temps. Il y découvre une philosophie originale et forte, qui contraste étrangement avec les banalités courantes ; une philosophie qui ne s'arrête pas à la surface des choses, qui va droit au problème capital, une vraie philosophie de la vie et de l'être. En ce sens, l'admiration pour Spinoza a été l'un des principaux symptômes de la

réaction qui s'annonçait, et à laquelle Jacobi poussait de toutes ses forces : réaction contre l'influence des philosophes issus de Locke en France et en Angleterre, réaction contre la « philosophie populaire », qui avait accepté cette influence, et dont la modeste ambition s'était bornée à être claire, raisonnable, libérale et vulgarisatrice. La génération nouvelle, celle de Herder, de Jacobi, de Gœthe, ne se contente plus du rationalisme terre à terre qui suffisait à ses aînés. Elle en sent le vide, elle le trouve mesquin, étroit, ridicule dans ses prétentions, faible dans ses démonstrations. Elle réclame à grands cris une philosophie plus profonde et plus substantielle. Kant répondra à cet appel. Mais la *Critique de la Raison pure* ne paraîtra qu'en 1781, et pendant les onze années qui précèdent, Kant, tout entier à son œuvre, ne publie rien. Dans l'intervalle, le sens métaphysique renaissant en Allemagne se jeta sur la pâture que lui offrait Spinoza. L'*Ethique* apparut presque tout d'un coup comme une sorte de révélation. La profondeur métaphysique de la pensée, la sobriété puissante et l'accent religieux du style produisirent un effet prodigieux. On se passionna pour cette doctrine dédaigneuse du vulgaire, qui ne sacrifiait rien à la préoccupation du succès, ni à une superstition de fausse clarté. A côté des Baumgarten, des Lambert, des Garve, des Mendelssohn, à côté même de leurs modèles français et anglais, Spinoza sembla un géant. On sentit que pour lui la philosophie n'avait été ni un métier, ni une arme, ni une pédagogie, mais bien la contemplation du vrai au point de vue de l'éternité. Ni Voltaire, ni Hume, ni Rousseau, ne pouvaient se mesurer à lui. Il appartenait à une autre famille d'esprits.

Jamais philosophe ne songea moins que Spinoza à séduire ses lecteurs. Son unique souci est de les convaincre. Et pourtant, chose bizarre, c'est surtout sur les imaginations qu'il agit alors. En dépit de son latin plus qu'à demi scolastique, il les charme (le mot n'est pas trop fort), par son austère poésie. Son appareil déductif ne rebutait pas, ne surprenait même pas des lecteurs accoutumés à le subir dans

les gros volumes de Wolff et de ses élèves. Ils n'étaient sensibles qu'à l'originalité, à la grandeur, à la beauté métaphysique de ce que recouvrait cette enveloppe un peu dure. Ils se sentaient en présence d'une pensée pour ainsi dire éternelle : ils éprouvaient le frisson du sublime. Hegel dira qu'en lisant Spinoza il lui semblait marcher dans la majesté d'une haute et silencieuse futaie.

Aussi bien, pour les contemporains de Jacobi, pour Gœthe surtout, Spinoza est-il par excellence le métaphysicien de Dieu et de la nature, profond, vivant, impassible comme elle. Ce que Gœthe trouve de plus admirable dans le spinozisme, c'est comme la nature y est proclamée et démontrée divine. Dieu se manifeste partout, *etiam in herbis et lapidibus*. « Le naturaliste en moi est panthéiste [1] », écrit Gœthe à Jacobi. Le poète l'est souvent aussi, quoi qu'il dise, et le philosophe l'a toujours été. Gœthe, il est vrai, n'est philosophe que dans le sens le plus large du mot. Il évite avec soin le vocabulaire et la méthode techniques. « Comment je me comporte avec la philosophie ? écrit-il. Tu peux l'imaginer sans peine. Quand elle se propose de faire des distinctions, je ne m'y sens pas propre, et je puis même dire qu'elle m'a nui parfois, en ce sens qu'elle dérangeait ma marche naturelle. Mais lorsqu'elle cherche à retrouver l'unité des choses, quand elle fortifie la conviction spontanée où nous sommes, que nous ne faisons qu'un avec la nature, quand elle assure et transforme cette conviction en une intuition profonde et paisible... alors la philosophie est pour moi la bienvenue [2]. »

Cette philosophie n'est pas difficile à reconnaître. C'est assurément le spinozisme. Gœthe ne s'en est jamais détaché. Au moment de la querelle de Jacobi avec Mendelssohn, le nom de Spinoza revient souvent dans les lettres de Gœthe. Il

1. *Briefwechsel zwischen Gœthe und Jacobi*, p. 261. Lettre du 6 janvier 1813. — Cf. *Dichtung und Wahrheit*, liv. XVI.

2. *Briefwechsel zwischen Gœthe und Jacobi*, p. 225. Lettre du 23 novembre 1801.

en parle sans prétention. En vrai poète, il sent Spinoza, il ne l'analyse pas. Il en goûte la forme pleine et abrupte, et les fortes expressions. Cette métaphysique est pour lui comme une vaste symphonie dont les harmonies le ravissent, sans qu'il cherche à en décomposer la structure ou l'orchestration. Il jouit simplement de l'entendre, et de se sentir disposé par elle à la contemplation de Dieu dans la nature. « Je ne puis dire que j'aie jamais lu de suite les écrits de ce grand homme ; que jamais l'édifice entier de ses idées me soit apparu devant les yeux dans son ensemble. Mes habitudes de pensée et de vie ne me le permettent point. Mais, quand je le lis, il me semble que je le comprends ; c'est-à-dire, il ne me paraît jamais se contredire ; et il exerce sur ma façon de sentir et d'agir la plus salutaire influence... Aussi ne m'est-il pas facile de comparer ce que tu dis de lui avec lui-même. La pensée et l'expression sont chez lui si étroitement unies que, pour moi du moins, on dit tout autre chose quand on n'emploie pas ses propres termes... Tu exposes sa doctrine dans un autre ordre et avec d'autres mots ; il me semble que la logique si parfaite de ces idées subtiles doit en souffrir souvent [1]. » Toute transposition de Spinoza paraît infidèle à Gœthe, tout commentaire suspect. Ou plutôt, le seul commentaire digne du texte est d'étudier la nature avec un respect religieux. Quand Gœthe cherche les lois de l'optique, quand il observe les métamorphoses des plantes et le squelette des animaux, il sent la présence de Dieu même dans la sagesse infinie de la nature et dans la nécessité de ses lois.

Le panthéisme qui charmait Gœthe et beaucoup de ses contemporains ne coïncide pas exactement avec la philosophie de Spinoza, telle qu'elle ressort aujourd'hui d'une étude scientifique et objective des textes. Leur imagination y mettait un peu du sien. Elle rapprochait ce panthéisme surtout logique de celui des stoïciens :

1. *Briefwechsel zwischen Gœthe und Jacobi*, p. 86. Lettre du 9 juin 1785.

...totamque infusa per artus
Mens agitat molem, et magno se corpore miscet.

Ainsi, Spinoza éliminait rigoureusement de son système toute finalité : et néanmoins, dans le spinozisme allemand de la fin du XVIIIe siècle, la finalité joue un rôle capital. Il s'agit, il est vrai, d'une finalité purement interne. Et Spinoza ne suggérait-il pas un peu lui-même cette infidélité à son principe par la fameuse proposition 5 du livre III : « Tout être tend, autant qu'il est en lui, à persévérer dans son être, et cet effort même constitue l'essence de cet être » ? N'est-ce pas une autre expression, plus métaphysique et plus pleine, du principe stoïcien : « Tout être vivant, aussitôt né, travaille à sa propre conservation » ? Le théorème de Spinoza pourrait alors s'entendre comme une loi de finalité enveloppée dans la définition même des êtres. Au moins est-ce ainsi que Jacobi paraît souvent l'interpréter, et il en fait un usage constant dans son exposition du spinozisme. Selon lui, l'effort de l'être pour persévérer dans son être ne diffère point de l'appétition des monades de Leibniz. « Leibniz, dit-il, explique les causes finales par un *appetitus*, un *conatus immanens (conscientia sui præditus) :* pareillement Spinoza, qui, en ce sens, les admet parfaitement, et pour qui la représentation de l'extérieur et l'appétit constituent l'essence de l'âme [1]. »

Prenons-y garde toutefois. Jacobi n'entend pas que Spinoza se ramène à Leibniz, ni qu'il ait admis un principe d'harmonie immanente, l'ordre dominant la loi même, et la convenance morale pénétrant la nécessité géométrique. Au contraire, il pense que si Leibniz avait été jusqu'au bout de ses principes, c'est lui qui aurait fini par se ranger au spinozisme. Car Leibniz veut expliquer l'essence des choses, et l'univers rendu intelligible ne peut être qu'un pur mécanisme. La gloire de Spinoza est de l'avoir compris et démontré comme personne ne l'avait fait avant lui. La loi de la conservation et

1. SW, IV, 67.

du développement des êtres ne contredit donc pas la conception mécaniste : elle y rentre elle-même. Comment Jacobi conçoit-il cette réduction de la finalité au mécanisme ? Il ne nous l'a pas dit Mais ce qui est certain, c'est qu'il n'ira pas, comme Gœthe, presque jusqu'à confondre le spinozisme avec le panthéisme antique. Pour lui le spinozisme demeure un système qui exclut la finalité aussi rigoureusement que la contingence. Rien ne pouvait être que ce qui est, et tout arrive par la vertu d'une nécessité géométrique.

Il ne faut donc pas attacher trop d'importance à certains passages où Jacobi semble, en s'appropriant une théorie spinoziste, y introduire l'idée de finalité[1]. « L'âme, dit-il, par exemple, se manifeste comme le principe de la nature organisée en tout vivant, puisque, avant toute expérience sensible, elle le dirige au moyen de connaissances innées, sans lesquelles il ne pourrait se conserver ni se développer. » Ainsi la faim ne consiste point seulement dans la douleur ressentie par l'animal qui a besoin de nourriture. Cette douleur n'est que douleur. Elle ne comprend aucun sentiment de quoi que ce soit en dehors d'elle, encore moins aucun sentiment du plaisir qui lui est contraire, et qui la fera disparaître en se produisant. Donc la faim, en tant que désir, pressent, cherche et trouve son objet avant toute expérience sensible. Celle-ci n'est rendue possible que par le désir, et par conséquent n'est pas l'origine du désir. De même dans tous les cas : toujours le désir, — source primitive de la connaissance du bien, véritable révélation, — regarde par delà la sensation. Il aperçoit ce qui causera une sensation contraire, et il découvre le chemin qui y conduit. Il est prophétique. Il produit ainsi l'expérience et l'entendement. Chez l'homme, il devient la raison. En un mot la faculté de désirer, ainsi comprise, est l'âme même.

Jacobi aime cette formule. Il y revient souvent, et il la développe en termes qui sont presque purement spino-

1. SW, VI, 68. — Voyez *supra*, ch. III, p. 73.

zistes[1]. « La forme de la vie, la tendance à la vie, et la vie même ne sont en réalité qu'une seule et même chose. L'objet de la tendance absolue que nous appelons tendance fondamentale est immédiatement la forme de l'être dont elle est la faculté active. Maintenir cette forme en vie, s'exprimer par elle, est sa fin absolue. C'est le principe de toute détermination de soi-même dans la créature, de sorte qu'aucun être ne peut se proposer une fin que grâce à cette tendance, et conformément à elle..... Tout ce qui vit dans la nature se meut d'une façon intentionnelle, c'est-à-dire selon ses besoins. » Ne voit-on pas dans ces passages le mélange (je n'ose dire la fusion) de la psychologie spinoziste avec un souvenir de la finalité aristotélicienne ? Cette « tendance fondamentale » des êtres, principe de leurs déterminations, cette obscure et puissante finalité interne, — signe presque infaillible de panthéisme, — ne disparaîtra plus de la métaphysique allemande. On la retrouvera chez Schelling, chez Hegel, et surtout chez Schopenhauer, qui l'appellera volonté. Sur ce point encore, Jacobi apparaît comme un chaînon intermédiaire entre Spinoza et Schopenhauer. Mais, encore une fois, il ne veut à aucun prix de la métaphysique finaliste qui s'accorderait le mieux avec cette psychologie, et qui s'est développée en effet dans l'*Inconscient* de M. de Hartmann. Il n'y a d'autre métaphysique logiquement fondée que celle de l'*Ethique*. Si le fond des êtres est tendance, cette tendance, en tant qu'ils sont privés de raison, est « nature », c'est-à-dire s'explique par le mécanisme universel. Chez les êtres doués de raison, tels que l'homme, la « tendance fondamentale » ne s'explique plus. Elle est « miracle » Elle dépasse le monde de la nature, et elle nous révèle un absolu, un Dieu de bonté et d'amour, qui est l'être même et la vérité.

1. SW, I, 238.

III

Laissons maintenant ces traces du commerce assidu de Jacobi avec l'*Ethique*, et ce que j'appellerais volontiers les infiltrations du spinozisme dans sa psychologie. Considérons avec lui le système dans son ensemble. Jacobi en vante l'excellence, en tant que ce système est un effort pour expliquer analytiquement tout le réel. Car jamais cet effort n'a été fait aussi complètement, avec autant de sincérité et de rigueur. Par suite, toutes les fois que la tentative sera renouvelée, elle aboutira aux mêmes conclusions. Plus la méthode du philosophe sera rigoureuse, plus la doctrine à laquelle il arrivera se rapprochera du spinozisme. S'il est capable d'aller jusqu'aux dernières conséquences de ses principes, ce sera le spinozisme même. Mais, d'autre part, la conscience humaine affirme, avec une indomptable énergie, la liberté de l'homme et la personnalité de Dieu. Le spinozisme les nie. Le spinozisme est donc inacceptable. Et comme il est la forme parfaite et unique de l'explication totale du réel en métaphysique, la conclusion s'impose : il est impossible, il est contradictoire de vouloir expliquer « ce qui est ». La vérité dernière n'entre pas dans le cadre de nos systèmes. Le réel n'est pas objet de science, mais d'intuition. Il se révèle au sentiment et à la foi. La philosophie de l'entendement nous enfermait dans le spinozisme : la philosophie du cœur nous délivre de cette doctrine de la fatalité, et nous atteste la présence en nous de l'absolu inconnaissable. Croire est le dernier mot de la sagesse. C'est bien là ce que Jacobi a voulu faire entendre à Lessing. Mais celui-ci, fort peu mystique, n'était pas disposé à sacrifier si allègrement la raison. Le *salto mortale* ne l'a pas tenté, et il s'est excusé, non sans quelque ironie. Jacobi, qui en court le risque, doit au moins montrer que ce coup de désespoir est nécessaire. Il s'efforce, en effet, d'établir les deux points essentiels :

1° Tout système de philosophie, conséquent avec lui-même, mène nécessairement au spinozisme ;

2° Le spinozisme est inacceptable.

De soutenir sans réserve que « tout système de philosophie conséquent avec lui-même mène nécessairement au spinozisme », le paradoxe serait trop violent. Jacobi ne le présente pas toujours sous cette forme trop simple. Il écrit au contraire souvent [1] : « Il y a deux philosophies possibles, celles de Platon et celle de Spinoza. Je demande seulement que l'on veuille bien choisir franchement entre les deux. » (Remarquez qu'il ne dit pas deux « systèmes », mais deux « philosophies ».) Même en ces termes, Jacobi ne va-t-il pas contre le témoignage évident de l'histoire ? Les grandes hypothèses métaphysiques ne se maintiennent-elles pas les unes en face des autres, irréconciliables, à travers les siècles ? L'idéalisme, le matérialisme même, ne se renouvellent-ils pas aussi bien que le panthéisme ?

Jacobi n'y contredit pas. Son paradoxe est simplement apparent. Il tient surtout à l'usage inaccoutumé que Jacobi fait des termes philosophiques. Sa formule : « Tout système de philosophie conséquent avec lui-même conduit nécessairement au spinozisme », équivaut à celle-ci : « Toute métaphysique démonstrative implique nécessairement le fatalisme. » Pour passer de l'une à l'autre, Jacobi emploie les moyens termes suivants. Démontrer, c'est rendre intelligible. Mais, rendre une chose intelligible, c'est rendre évidente sa liaison nécessaire avec ses conditions d'existence. En d'autres termes quand on « explique » le réel, quand on en démontre l'intelligibilité, on y retrouve ou on y introduit du même coup la nécessité. Or un système de philosophie doit être l'explication, par un principe unique, de la totalité du réel. Il en élimine, par conséquent, tout ce qui serait inintelligible, c'est à-dire tout ce qui n'entre pas dans la liaison universelle et nécessaire des phénomènes et des êtres. Donc plus le système

1. SW, IV², 93 ; — III, 404.

aura de rigueur logique, plus il tendra vers le fatalisme. La limite, c'est-à-dire la forme parfaite d'un tel système, ne peut être que le spinozisme. Car, une fois posée la substance éternelle et infinie, Spinoza déduit tout, c'est-à-dire explique tout. Il n'admet aucune distinction entre le possible et le réel, il élimine toute contingence, toute finalité, toute liberté : il réalise enfin, avec l'intelligibilité la plus parfaite, l'absolue nécessité.

Ainsi le fatalisme n'est pas une particularité spéciale à la doctrine de Spinoza : il est inhérent, au contraire, à tout système en tant que système, c'est-à-dire en tant que tentative pour rendre tout le réel intelligible. Nous comprenons une chose, dit Jacobi [1], quand nous pouvons la déduire de ses causes prochaines, ou apercevoir dans leur ordre ses conditions immédiates. Ce que nous comprenons ou déduisons ainsi nous représente une « connexion mécanique ». Par exemple, nous comprenons un cercle, quand nous savons nous représenter avec clarté le mécanisme de sa construction..., nous comprenons les formules de syllogisme, quand nous connaissons les lois auxquelles l'esprit humain obéit pour juger et pour conclure, c'est-à-dire leur mécanisme. » Connaître ainsi, c'est connaître *a priori*, dans le sens antique ou aristotélicien du mot : c'est pouvoir déduire une chose d'autres choses posées avant elle ; en d'autres termes, c'est pouvoir la *construire*. « Mais, dit Jacobi, il nous est impossible de comprendre ce que nous ne sommes pas en état de construire. » Donc, toutes les fois que nous essayerons de comprendre le réel, nous essayerons de le construire. Donc la conception la plus intelligible de l'univers sera une conception géométrique. Donc enfin, le métaphysicien pourra, devra même procéder comme Spinoza, par axiomes, définitions, et théorèmes.

Mais est-ce bien le réel que nous construirons ainsi ? Jacobi le nie expressément. Il fait appel à sa théorie de la

1. SW, IV^2, 149.

connaissance. Seul le général, c'est-à-dire l'abstrait, est connu par l'entendement. Seul il est objet de science. Le réel, le concret, peut bien être senti, mais non pas expliqué, ni construit. « C'est pourquoi, ajoute-t-il, nous n'avons aucune « idée » des qualités comme telles : nous n'en avons que des intuitions ou sentiments. Même de notre propre existence nous n'avons que le sentiment, et non pas la connaissance proprement dite. » Cela fait songer à Malebranche; la suite confirme ce rapprochement. « Nous n'avons proprement d'idées que de la figure, du nombre, de la position, du mouvement, et des formes de la pensée. Quand nous disons que nous avons expliqué une qualité, nous l'avons simplement ramenée à la figure, au nombre, à la position et au mouvement... autrement dit, nous l'avons anéantie en tant que qualité. » De là nous pouvons conclure sans peine à quel résultat parviendront, à coup sûr, les efforts de l'entendement, quand il voudra produire une idée claire de notre univers. Il en réduira tour à tour les qualités à la quantité. Il transformera le concret en abstrait. Il videra peu à peu la réalité de tout contenu, de toute vie, de toute spontanéité. En un mot l'univers deviendra un pur mécanisme.

Or un « pur mécanisme » peut-il exister réellement ? Quand l'effort de l'entendement pour rendre la réalité intelligible atteint son terme, il a fait évanouir la réalité même. Il se trouve alors en présence de possibles, dont il ne peut établir qu'ils *sont*, car l'être ne se démontre pas. Ainsi, l'entendement aura beau remonter de cause en cause, de condition en condition, il s'épuisera sans jamais atteindre l'inconditionné, l'absolu, une cause qui ne soit pas elle-même un effet. Comprendre cette cause première serait la construire, la rattacher à ses conditions d'existence. Elle ne serait donc pas première. Elle apparaîtrait à son tour comme possible, non comme absolue. Tout ce qui est premier ou dernier échappe à ce que nous appelons intelligibilité [1]. L'entendement a beau

1. Voyez *supra*, ch. IV, p. 87 sqq.

remonter de condition en condition : jamais sa régression n'a de terme. Il ne comprend l'être contingent qu'ayant sa raison dans l'être absolu. Mais l'être absolu, il n'y atteint jamais, et ainsi l'être contingent lui-même demeure insaisissable dans son essence.

« La fonction spéculative de la raison, dit Jacobi, est d'établir un enchaînement suivant des lois nécessaires, c'est-à-dire conformément au principe d'identité ; car d'une autre nécessité que celle-là elle n'a aucune idée. » Mais si vraiment la raison n'est capable que de cela, toutes ses explications seront en effet analytiques. Elle n'ira jamais que du même au même : elle ne fera jamais que varier les expressions d'une formule unique : « Ce qui est, est. » Elle est donc impuissante à saisir quoi que ce soit qui ressemble à une cause première, à un absolu. « La nature, dans son ensemble, la totalité des êtres finis, ne peut révéler aux recherches de l'entendement plus qu'il n'est contenu en elle : à savoir, des êtres variés, des changements, un jeu de formes ; nulle part un commencement réel, un principe réel d'une existence objective. »

On voit assez, d'après ces textes, la direction générale de la pensée de Jacobi, et où il veut en venir. Mais la précision manque, et l'expression est confuse. Le mot « raison » surtout prête à l'équivoque. Tantôt Jacobi le prend dans un sens strict, et l'oppose à « entendement » comme faisait Kant : tantôt il désigne par là, au sens large, la faculté de connaître tout entière. Par suite, Jacobi semble abuser des mots « nécessité » et « mécanisme ». Veut-il parler de la nécessité relative et du mécanisme hypothétique de la science proprement dite, telle que la construit l'entendement ? ou entend-il désigner la nécessité réellement métaphysique et le mécanisme absolu de Spinoza ? Jacobi paraît passer sans cesse de l'un à l'autre sans y prendre garde. Mais en a-t-il le droit ? La nécessité et le mécanisme que suppose une conception scientifique de l'univers (œuvre de l'entendement), n'excluent pas la possibilité d'une conception métaphysique

(œuvre de la raison), qui reposerait sur les idées d'harmonie, de finalité et de justice. Leibniz n'a-t-il pas dit que le cartésianisme était l'antichambre de la vérité? Il admet comme Descartes que tout se fait mécaniquement dans la nature. Mais il soutient que ce mécanisme même repose sur un dynamisme plus profond dans l'intimité des êtres. Et déjà dans l'antiquité, à un autre point de vue, le panthéisme stoïcien ne prétendait-il pas concilier le déterminisme et la finalité, la nécessité des lois de la nature, et la sagesse suprême qui s'exprime par cette nécessité? Si une telle conciliation est possible, l'édifice de Jacobi manque par la base et s'écroule. Il ne peut plus affirmer que tout système de philosophie conséquent avec lui-même mène nécessairement au spinozisme.

Mais la confusion est dans les termes plus que dans la pensée. En fait, Jacobi soutient les deux thèses :

1° La science de la nature réduit la réalité concrète à un mécanisme abstrait ;

2° La métaphysique dogmatique, qui prétend expliquer la totalité du réel, y introduit un fatalisme absolu.

Il a eu seulement le tort de ne pas les exposer séparément, et de paraître ainsi les confondre. Encore donnerait-il pour excuse que la confusion n'est pas son fait, mais bien plutôt celui de ses adversaires. Car c'est eux, et non pas lui, qui pensent que la métaphysique doit être un système, une science. S'il en est ainsi, leur dit Jacobi, vous devez donc nier toute contingence, toute finalité, toute liberté. La science humaine, en effet, ne change pas de nature pour changer d'objet. Qu'il s'agisse du phénomène ou de l'être en soi, comprendre consistera toujours à rendre l'objet intelligible, c'est-à-dire à le rattacher nécessairement à ses conditions d'existence, c'est-à-dire à le construire, à en démontrer la possibilité pour l'entendement, avant d'en éprouver la réalité par l'expérience. Bon gré mal gré, toute métaphysique systématique doit être déductive comme la géométrie. Il est donc vrai de dire qu'elle implique un fatalisme absolu.

Jacobi n'a pas seulement étudié Spinoza. Il a lu Hume aussi, et il s'en souvient ici. Il s'efforce de montrer que « liaison nécessaire » équivaut à « liaison analytique », et qu'il n'y a pas de liaison à la fois synthétique et nécessaire. S'il en existe de telles, elles sont inintelligibles pour nous : nous ne comprenons de nécessité que la nécessité logique fondée sur le principe d'identité. Or la science consiste dans un système de propositions démontrées, c'est-à-dire découlant les unes des autres avec une nécessité évidente. Le principe d'identité sera donc le principe suprême de la science. Et comme il exige qu'il n'y ait jamais plus, ni autre chose, dans la conséquence que dans les principes, dans la conclusion que dans les prémisses, les propositions successives de la science ne seront en réalité qu'une série de formules identiques en valeur. Elles explicitent ce qui était contenu implicitement dans la première. Jamais rien de nouveau n'apparaît. Donc, dans le monde de la science, point de contingence possible : c'est bien un pur mécanisme.

On pourrait même soutenir que cet univers, en devenant intelligible, devient aussi intemporel. Car ce mécanisme, formant un système unique, est conçu pour ainsi dire tout d'une pièce. De même qu'il peut être exprimé en une immense mais unique équation, de même tous ses éléments peuvent être considérés comme coexistants : le futur n'est pas réellement futur, puisqu'il est dès à présent contenu dans ses conditions [1]. Jacobi semble avoir entrevu ici ce que M. Bergson a entrepris de démontrer récemment : que la durée véritable n'existe que pour une conscience vivante. Mais Jacobi ne songeait point à étudier la notion même de temps ou de durée. Il voulait seulement faire entendre que, pour la science, les vérités de fait tendent à se transformer en vérités mathématiques. Quand la science est achevée, cette transformation est complète. L'univers est devenu parfaitement intelligible, mais, en même temps, pure-

1. SW, II, 193-195.

ment abstrait. La nature a disparu : reste une algèbre. « L'homme en pensant l'univers, le parle, dit ingénieusement Jacobi; c'est-à-dire, il institue un système de symboles et de signes qui n'ont avec le réel qu'un rapport lointain. Ainsi se forme un monde de raison, où les mots et les signes prennent la place des substances et des forces... Ce que nous créons de cette manière, nous le comprenons parfaitement, puisque c'est notre œuvre : ce qui ne se laisse pas créer de cette manière, nous ne le comprenons pas. *Notre entendement ne porte pas au delà de ses propres productions*[1]. » Cette dernière phrase éclaire toute l'argumentation de Jacobi. Pour lui faire parler le langage de Kant, à cette question : « Une physique pure *a priori* est-elle possible? » Il répond : « Oui, elle est possible », mais non pas, comme Kant le croit, parce qu'il existe des principes synthétiques *a priori* constitutifs de l'expérience. Elle est possible parce qu'elle se ramène aux mathématiques pures *a priori*, qui elles-mêmes supposent le moins de principes synthétiques possible, et qui sont presque purement analytiques. Mais précisément parce que cette physique mathématique est l'œuvre de l'entendement, nous n'avons pas le droit de penser qu'elle soit adéquate à la réalité de la nature.

Ainsi, pour expliquer l'univers, pour le comprendre, l'esprit substitue aux êtres concrets des signes et des symboles, ramène les qualités à la quantité, et transforme les synthèses successives en une série d'expressions identiques. Il est fier de son œuvre, et non sans raison. « Quelle satisfaction ne dut pas éprouver la nature spéculative de l'homme quand la possibilité se découvrit à lui de ramener les différences infinies de la qualité à quelques modalités définies de la quantité ! C'est au succès de cette entreprise que la science de la nature doit ses admirables progrès. Leucippe et Démocrite avaient ouvert la voie. Leur doctrine subit une

1. SW, IV[2], 132.

éclipse pendant l'époque sombre où la scolastique était toute-puissante : elle renaquit avec un éclat d'autant plus vif à l'aurore du XVIIe siècle. C'est sur elle que Descartes bâtit son système... » Cette science de la nature est symbolique, sans doute, et, si l'on ose dire, extérieure. Elle a pourtant sa vérité. L'esprit peut s'en satisfaire, et l'expérience a prouvé que c'était un merveilleux instrument de conquête.

Jacobi est donc fort loin de condamner le mécanisme absolument. Au contraire, il pense, comme le dira plus tard F.-A. Lange, que c'est une excellente hypothèse pour l'étude scientifique de la nature. Tout ce que Jacobi a voulu établir, c'est que le mécanisme est la formule inévitable de l'intelligibilité. Il peut donc conclure maintenant. Il n'y a pas pas de métaphysique scientifique, car notre connaissance proprement dite n'atteint pas l'être. Mais si l'esprit humain s'obstine à vouloir construire une métaphysique, une seule est logiquement possible, c'est le spinozisme. Seul en effet ce système « explique » Dieu et la nature, en passant analytiquement de l'un à l'autre. Seul, il n'hésite pas à proclamer l'universelle nécessité de tout ce qui est, a été ou sera. Seul, il permet de comprendre toutes choses *sub specie æternitatis*. Toute métaphysique qui refuse de ramener le principe de causalité au principe de substance, et tous deux au principe d'identité : toute métaphysique qui hésite à appeler Dieu *natura naturans,* et à l'identifier avec la *natura naturata,* reste à moitié chemin, et n'arrive point à la parfaite intelligibilité. Avec un Dieu distinct du monde, avec la contingence, avec la finalité, apparaissent l'inexplicable, l'incompréhensible, le mystère. L'insupportable fatalité ne peut être levée que par une philosophie de la croyance.

Jacobi a donc établi son dilemme : d'un côté, intelligibilité, démonstration, mécanisme, c'est-à-dire spinozisme ; de l'autre, mystère, contingence, liberté, c'est-à-dire platonisme ou christianisme. Il faut choisir. Le choix ne sera pas douteux, car le spinozisme est intenable.

IV

Il l'est d'abord, parce qu'il nie Dieu. « Le spinozisme, c'est l'athéisme [1]. » Formule surprenante : Jacobi n'a-t-il pas fait lui-même, plus d'une fois, un éloge enthousiaste du sens religieux de Spinoza ? Ne sait-il pas qu'on va protester de toutes parts ? Que Herder et Gœthe, en particulier, laisseront difficilement accuser d'athéisme leur métaphysicien favori, et qu'ils le proclameraient plutôt, comme fera plus tard Schleiermacher, « ivre de Dieu » ? Cette fois encore Jacobi abuse, ou, pour mieux dire, il mésuse des mots : le paradoxe s'atténue quand on précise le sens spécial qu'il leur donne. Est athée, selon Jacobi, quiconque n'est pas théiste. Dès que l'on ne croit pas en un Dieu vivant et conscient, créateur et juge de de l'univers, on n'a pas le droit de parler de Dieu. Entre l'anthropomorphisme et l'athéisme, point de milieu.

Sans doute la raison proteste contre un anthropomorphisme enfantin, qui se représente Dieu sous une forme servilement humaine, avec un corps, des pieds, des mains, ayant besoin d'un œil pour voir, d'une oreille pour entendre, et de réfléchir pour savoir ce qu'il veut [2]. « Mais elle se révoltera encore bien davantage si, divinisant la nature, tu lui enseignes un Dieu qui a fait l'œil, et ne voit pas, qui a construit l'oreille, et n'entend pas, qui a produit l'entendement et ne perçoit rien, ne sait rien, ne veut rien... et n'est donc rien ! Dis donc franchement : Dieu n'est pas !.. » Or Spinoza se déclare contre l'anthropomorphisme en termes fort nets. La conclusion est facile à tirer. Spinoza, il est vrai, avait l'âme sincèrement religieuse. Il a vécu comme un saint, avec la seule passion de la vérité. Il a cherché Dieu de tout son cœur. Lui-même n'était donc pas athée : son système l'est

1. SW, IV, xxxvi.
2. SW, 421. Voyez *supra*, ch. iv, p. 89, 599.

néanmoins. « Je suis fort éloigné, ajoute Jacobi[1], d'appeler athées tous les spinozistes, mais précisément pour cela je ne crois pas superflu de montrer que la doctrine de Spinoza, bien comprise, ne laisse place à aucune religion. » Il se flatte d'échapper aux objections en distinguant le spinozisme rigoureux d'un spinozisme plus large et plus vague, à tendances religieuses. Non, dit-il à ses correspondants, vous n'êtes pas athées, quoique spinozistes ; mais c'est que vous n'êtes pas spinozistes comme il faut. Si vous l'étiez, si vous vous pénétriez bien des principes, et si vous alliez jusqu'au bout des conséquences, votre philosophie serait un pur naturalisme, votre conception de l'univers un pur mécanisme. Le spinozisme ne saurait être autre chose. C'est la négation même d'un Dieu créateur du monde : c'est donc l'athéisme.

Gœthe réplique tranquillement que le Dieu de Spinoza, tel qu'il est, lui suffit. Il laisse le reste à Jacobi. Surnaturel, révélation, mystère, création, etc., de tout cela il se passe fort bien. Herder, théologien de profession, exerçait des fonctions ecclésiastiques. Sa situation l'obligeait à plus de réserve. Sa pensée toujours un peu flottante se complaisait, sous l'influence de Spinoza, dans un panthéisme religieux, enthousiaste et vague. Jacobi le met en demeure de préciser. Il le somme presque de choisir entre sa foi chrétienne et ses sympathies spinozistes. Pour ne pas apercevoir l'incompatibilité, il a fallu que Herder comprît mal Spinoza. « Je nie, écrit Jacobi à ce propos, je nie qu'entre le système des causes finales et le système des causes efficientes, il puisse y avoir un système intermédiaire, intelligible à nous autres hommes... L'intelligence et la volonté, si elles ne sont pas ce qu'il y a de premier et de supérieur, ne sont que des forces subordonnées... des ressorts et non des moteurs, une mécanique qui peut être démontée, et dont on peut faire voir l'agencement. »

1. SW, IV, 216 (note).

En d'autres termes, on ne fait pas au spinozisme sa part. Jacobi reproche à Herder de ne l'avoir pas vu, et d'avoir cherché un tempérament irréalisable. Ou il existe quelque réalité par delà la nature, et alors le mécanisme n'est pas le vrai. Il faut renoncer à comprendre l'absolu : c'est la négation du spinozisme, la voie ouverte à la croyance en un Dieu juste et bon. Ou c'est la nature même que l'on appelle Dieu : mais alors il faut admettre avec Spinoza le fatalisme absolu. Il faut reconnaître avec lui que l'entendement divin n'a rien de commun avec le nôtre, que Dieu n'est ni bon ni mauvais, qu'il ne se propose pas de fins, en un mot qu'il n'est pas une personne. Et cela même, selon la définition de Jacobi, c'est l'athéisme.

Or, l'athéisme, Jacobi ne peut pas en souffrir seulement la pensée. Il le repousse de toutes les puissances de son âme. Sa conscience, son cœur, sa nature morale tout entière se soulèvent à l'idée que Dieu ne serait point. C'est une protestation spontanée et comme instinctive. Aucune autre n'est nécessaire : aucune autre d'ailleurs ne serait possible. A vouloir réfuter Spinoza, on retomberait dans l'erreur de ceux qui croient démontrer l'existence de Dieu. Si la démonstration est rigoureuse, elle aboutira sans faute au Dieu de Spinoza. Au point de vue logique, nous l'avons vu, Spinoza est inexpugnable. Si l'on accepte le point de départ (la possibilité de rendre intelligible la totalité du réel), on ne peut refuser de conclure comme lui. Jacobi lui-même, s'il était dogmatique, se rangerait parmi ses disciples. « Tu as tort, écrit-il à Herder, de dire que Mendelssohn se bat contre une ombre, parce qu'il me croit spinoziste. Pour un dogmatique, je le suis réellement, et quiconque procède par syllogisme et comprend de quoi il s'agit, le sera nécessairement aussi[1]. » Jacobi se gardera donc bien de combattre ce qu'il appelle l'athéisme (c'est-à-dire toute doctrine qui rejette la personnalité de Dieu), sur son propre terrain, au nom de la logique.

1. SW, III, 501. Lettre du 13 novembre 1784.

Il sait que la tentative tournerait contre lui, et qu'à la fin de la discussion il conclurait, bon gré mal gré, comme ses adversaires. Ce qu'il leur reproche, ce n'est pas de mal raisonner ; c'est de raisonner là où l'entendement n'a plus de compétence. S'il leur opposait des arguments, il commettrait lui-même la faute de méthode qu'il condamne chez eux. Il n'aura donc recours, ni à la preuve ontologique, ni à la preuve cosmologique (toutes deux ne sont bonnes que pour Spinoza), ni même à la preuve, plus populaire déjà et plus sentimentale, fondée sur les causes finales. Il se prévaudra simplement de la révélation intime, de ce je ne sais quoi d'irrésistible qui crie dans le cœur de l'homme : « Non, la nature et le mécanisme de ses lois nécessaires ne sont pas tout ce qui existe. Il est un Dieu, sage et bon, qui donne un sens au monde et à la vie. »

Ce « je ne sais quoi d'irrésistible » a un nom dans la langue de Jacobi : c'est la raison, c'est ce qui nous fait hommes, en nous révélant le mystère de notre origine et de notre destinée. C'est, plus précisément encore, le sentiment de notre liberté. L'originalité de la doctrine de Jacobi, selon lui, si elle en a une, consiste à reconnaître dans la liberté le fait primitif, essentiel, « le miracle perpétuel », qui nous avertit de ce que nous sommes. Il y revient à propos de l'athéisme spinoziste [1]. « Moi-même, comme je l'ai confessé souvent, si je ne nie pas l'existence de Dieu, c'est uniquement pour la raison suivante : je me sens obligé, par ma conscience morale et par mon sentiment intime le plus profond, à repousser l'idée d'un mécanisme universel de la nature qui serait la seule réalité. » Nulle part ne se caractérise mieux, je ne dirai pas la méthode, mais la manière de procéder propre à Jacobi. Il ne démontre pas l'existence de Dieu, il ne démontre pas davantage la liberté. Il les tient même toutes deux pour parfaitement indémontrables. Néanmoins il les proclame vraies toutes deux, sur la foi d'un sentiment

1. SW, IV, 220.

vif interne. Et non seulement il se satisfait de cette certitude immédiate et spontanée, mais le sentiment qu'il a de sa liberté lui est un sûr garant que sa croyance en Dieu est bien fondée. Toute autre preuve est superflue. Tout essai de preuve est même dangereux, et se retourne à coup sûr contre l'intention de son auteur.

La position ainsi choisie par Jacobi est bien aventurée. On peut se demander s'il ne compromet pas, plus qu'il ne les défend, les réalités métaphysiques qui lui tiennent tant à cœur. N'était la liberté, dit-il, je serais athée, c'est-à-dire spinoziste : car tout système bien déduit revient à celui-là. Mais je me sens libre, et aussitôt spinozisme, athéisme, mécanisme, naturalisme (tous termes synonymes), s'effacent et cèdent la place à la croyance en Dieu. Point de démonstration : le sentiment suffit. — Fort bien, mais si le sentiment de la liberté s'affaiblit ou fait défaut ; si le « je ne sais quoi d'irrésistible » n'apparaît pas dans une âme ? Les démonstrations de Spinoza subsistent cependant : elles n'ont rien perdu de leur valeur. Le non-croyant peut être athée : bien mieux, il *doit* l'être. Jacobi ne lui laisse pas d'autre alternative.

Pour parer à ce danger, Jacobi, au mépris de l'usage, a appelé « raison » le sentiment, le « je ne sais quoi d'irrésistible » qui nous porte à croire. Il a soutenu que c'est un élément essentiel de la conscience humaine, que c'en est un attribut spécifique, comme le langage, et que tout homme, par le seul fait qu'il est homme, éprouve en lui-même l'opposition du relatif et de l'absolu : en un mot, que le sentiment du vrai Dieu est universel. Mais il est à peu près seul à le soutenir, et les mystiques mêmes lui répondent que l'esprit souffle où il veut.

Acculer ainsi toute métaphysique dogmatique au spinozisme, pour s'élever ensuite au-dessus du spinozisme au nom du sentiment, par un acte de foi, c'était donc un procédé fort téméraire. Je ne serais pas surpris que Jacobi eût subi ici, à son insu sans doute, l'influence de Pascal, à qui il

doit tant de toutes façons. On sait quelle marche a suivie l'auteur de l'*Apologie de la religion chrétienne*. Il cherche à ne laisser à son lecteur qu'une seule issue. L'homme, ses grandeurs et ses misères, la société, l'histoire, le triomphe même de l'Église, tout est obscur et incompréhensible si le christianisme est faux : tout s'explique et s'éclaire s'il est vrai. Seule la religion, qui nous enseigne la chute et la rédemption, peut rendre compte des contradictions et des mystères où la raison se heurte à chaque pas. Et ainsi ces contradictions et ces mystères deviennent indirectement autant de témoignages en faveur de la foi. Plus donc ces contradictions sont flagrantes, et plus impénétrables ces mystères, plus la vérité de la foi ressort éclatante. Méthode hardie, périlleuse même, où les autres apologistes ont hésité à suivre Pascal. Jacobi au contraire semble s'en inspirer. Lui non plus, il ne craint pas de tout risquer, pour tout mieux ressaisir. Il ne veut laisser au philosophe d'autre alternative que le fatalisme absolu, ou la croyance en un Dieu conscient. Plus le spinozisme sera irréfutable, plus il apparaîtra comme l'aboutissement inévitable de la pensée logique, et plus il sera évident que la vérité est dans la révélation spontanée du cœur.

Mais Pascal conclut, selon son dessein, à la nécessité de croire à l'Évangile, et d'accepter les dogmes de l'Église. Il n'a pas voulu faire œuvre de philosophe, mais de chrétien. Il n'a d'autre objet que de ramener à la foi les âmes égarées. Si donc sa méthode réussit, si elle frappe, si elle persuade, si elle obtient les conversions désirées, elle est justifiée. Le cas de Jacobi est fort différent. Il se considère non comme un apologiste, mais comme un philosophe. La croyance qu'il défend est une croyance rationnelle; la révélation qu'il invoque, une révélation naturelle. Sa doctrine se réduit alors à un spiritualisme semi-mystique, de forme singulière. Rangerons-nous, en effet, Jacobi parmi les spiritualistes proprement dits ? Non, puisque précisément il les combat. Cette désignation conviendrait bien mieux à son adversaire Mendelssohn, qui prouve *a priori* l'existence de Dieu et l'im-

mortalité de l'âme. Aux yeux de Jacobi, comme à ceux de Kant, ces démonstrations sont faibles, et cette métaphysique bien intentionnée est sans valeur. Il renvoie ces philosophes à l'école de Spinoza. Mais, tout en combattant le spiritualisme dogmatique, Jacobi prétend en garder les thèses essentielles. Seulement, au lieu de les démontrer, il les donne pour des vérités immédiates et instinctives. En sont-elles beaucoup plus fortes ? Lessing était excusable d'avoir pris un instant Jacobi pour un parfait sceptique. Réduire toutes les philosophies dogmatiques au spinozisme, et déclarer ensuite le spinozisme intenable, qu'aurait pu inventer de mieux un pyrrhonien ?

Aussi le résultat de la retentissante polémique de Jacobi avec Mendelssohn, au sujet de Spinoza, ne fut-il pas tout à fait ce que Jacobi en attendait. Il ne s'étonna pas de voir le camp des « philosophes de Berlin » se lever en masse contre lui. Il y comptait d'avance, et l'on peut même dire qu'il l'espérait. Leur colère lui montra que le coup avait porté. Sur le fond du débat, d'ailleurs, ils étaient assez embarrassés. Entre Jacobi, qui reprochait à Mendelssohn de ne pas comprendre Spinoza, et Mendelssohn, qui accusait Jacobi d'inventer un Spinoza inintelligible, ils eussent été bien en peine de décider. Ils ne pouvaient que donner raison à Mendelssohn, parce qu'il était leur homme. Il semble du reste que dans la chaleur de la bataille Jacobi ait passé la mesure, et que, sans posséder l'*Éthique* comme lui, Mendelssohn en ait assez bien saisi les principes et la méthode. Mais ce que les « philosophes » comprirent à merveille, c'est que l'attaque en réalité était dirigée contre eux ; c'est que Jacobi, derrière Mendelssohn, visait toute la philosophie « des lumières », et l'accusait de sottise, d'ignorance et d'infatuation. Ils ripostèrent avec vivacité. Ils firent sentir à Jacobi ce que son attitude avait d'étrange. Comment pouvait-il rejeter toute métaphysique rationnelle, sous prétexte de spinozisme, et ne pas vouloir s'avouer sceptique ! combattre les spiritualistes, et prétendre assurer le spiritualisme mieux que personne ! se

fonder sur une révélation sentimentale, et appeler ce sentiment « raison » ! proposer une doctrine qui de son propre aveu est une « non-philosophie », et soutenir que c'est la seule philosophie possible ! — et enfin, avec tout cela, ne pas s'apercevoir qu'il ouvre la porte aussi grande à l'incrédulité et au pessimisme qu'à la foi en un Dieu juste et bon ! Toutes objections auxquelles Jacobi eût été fort embarrassé de répondre, si une philosophie du sentiment n'avait toujours un refuge inexpugnable dans l'intuition, supérieure et antérieure au raisonnement. Il est vrai, dit Jacobi, que si je cherchais la vérité par la méthode logique, je serais fataliste et athée, ou du moins sceptique et pessimiste. Mais ces conclusions mêmes me confirment dans mon sentiment que la vérité doit être cherchée ailleurs, dans l'appréhension immédiate, dans la révélation spontanée du cœur. Et ainsi ma doctrine, ne s'appuyant pas sur des preuves, est irréfutable. A quoi ses adversaires répliquent que, n'ayant pas de preuves, elle n'a même pas besoin d'être réfutée.

Ils l'attaquèrent pourtant avec violence, et contribuèrent ainsi à la répandre. Ni *Allwill,* ni *Woldemar* n'avaient fixé longtemps l'attention du public philosophique en Allemagne. Ces deux romans avaient surtout intéressé un certain nombre d'hommes et de femmes de lettres. Ceux qui connaissaient Jacobi voyaient en lui un homme de mérite, causeur brillant, correspondant aimable, hôte généreux, faisant de sa fortune un usage intelligent, ami de la philosophie plutôt que philosophe. Mendelssohn n'avait-il pas voulu l'écarter d'abord comme un amateur sans compétence, comme un officieux dont les avis, partant d'un bon naturel, ne laissaient pas d'être un peu indiscrets ? Après les *Lettres sur la Doctrine de Spinoza*, cette méprise devint impossible. On put combattre ou railler la philosophie de Jacobi, on ne put ignorer qu'elle existât. L'importance s'en mesura au nombre et à la vivacité des protestations qui éclatèrent aussitôt. Jacobi prit place au premier rang des écrivains, tous les jours plus nombreux, qui avaient déclaré la guerre à la philosophie régnante, qui

en dénonçaient la platitude, et qui en prédisaient la fin prochaine.

Les amis de Jacobi ne l'approuvaient pas non plus sans réserve. Pour diverses raisons, ils ne sont tous qu'à demi satisfaits de la position prise par lui. Les francs mystiques, comme Hamann, le soutiennent naturellement tant qu'ils peuvent contre Mendelssohn. Ils applaudissent à ses invectives contre les « philosophes ». Pourtant Hamann reproche à Jacobi sa méthode, compliquée et inutile. A quoi bon passer par le spinozisme pour aboutir à une doctrine de la croyance? Contempteur de toute philosophie rationnelle, Hamann ne fait pas plus de cas de celle-là que des autres. Il s'étonne que Jacobi place Spinoza si haut, et qu'il étudie l'*Ethique* avec tant d'admiration et de respect. A ses yeux, ce ne sont que des mots, et encore des mots [1]. « La métaphysique a une langue pour l'école, et une autre pour le monde. Toutes deux me sont suspectes, et je ne suis en état ni de les comprendre, ni de m'en servir..... Je conjecture presque que toute notre philosophie vient plutôt du langage que de la raison, — ces deux *Ménechmes*. — Les équivoques que présentent un grand nombre de mots, ou même les métaphores du sens commun ont fait naître tout un monde de problèmes, posés sans raison, et résolus de même. » Il applique en passant à Spinoza l'épithète la plus extraordinaire, la plus invraisemblable, qui ait jamais servi à le caractériser : il le trouve « léger » [2] ! « La première définition de l'*Ethique*, écrit-il, m'a dégoûté à tel point que j'en suis resté là. Je ne puis m'expliquer ton goût persistant, non plus que celui de Lessing, pour ce brigand, pour cet assassin de la saine raison et de la saine science [3]. » Conséquent avec lui-même, Hamann considère comme perdu le temps que Jacobi donne à Spinoza. Quant à la doctrine propre de Jacobi, il n'en est pas autrement satisfait. Une philosophie du senti-

1. SW, I, 392. Lettre de Hamann du 25 décembre 1784.
2. SW, IV³, 348. Lettre du 27 avril 1787 (*leichtsinnig*).
3. SW, IV³, 357-9.

ment ne lui paraît pas indispensable : le sentiment suffit, sans tant de philosophie. Et il objecte, avec assez de raison, que « la foi n'est pas l'affaire de tout le monde ».

Gœthe au contraire, Schlosser, Herder, et la plupart des autres amis de Jacobi (excepté le cercle sentimental d'Hemsterhuis et de la princesse Galitzine), trouvent qu'il penche trop vers le mysticisme, que sa méthode est bien arbitraire, et qu'il fait trop bon marché, et trop vite, des droits de la raison. Toute cette polémique d'ailleurs déplaît à Gœthe. Il le dit très franchement. « J'ai lu ta brochure avec intérêt, mais sans plaisir.... J'ai une telle aversion pour toute espèce de querelles littéraires, que, même peintes par Raphaël ou mises au théâtre par Shakespeare, j'aurais beaucoup de peine à m'y plaire [1]. » Quant au fond de la doctrine, Gœthe n'a jamais pu admettre que la nature s'opposât à Dieu. Il croyait précisément le contraire. Il n'accepte donc ni l'exposition ni la réfutation de Spinoza par Jacobi. Le spinozisme est pour lui tout autre chose qu'un mécanisme abstrait, et bien préférable, en tout cas, à ce que Jacobi voudrait lui substituer. Athée comme Spinoza : Gœthe ne s'effraye ni du mot ni de la chose.

Pour conclure, Jacobi, en contribuant à ressusciter le spinozisme, avait porté un coup sensible à la philosophie dominante alors en Allemagne. Sur ce point il avait calculé juste. La comparaison était écrasante pour Mendelssohn et pour ses amis. Mais Jacobi ne s'apercevait pas qu'elle l'était aussi pour lui. Il s'applaudissait d'avoir trouvé dans le spinozisme une machine de guerre formidable contre ses adversaires. Il la croyait inoffensive pour lui-même. Dans sa pensée, le spinozisme devait être simplement un passage, pour s'élever de là à une philosophie de la croyance. Mais il arriva ce que Jacobi n'avait pas prévu. Beaucoup de ses lecteurs hésitèrent, comme Lessing, devant le *salto mortale*, ou plutôt, ils n'hésitèrent pas à s'y refuser. Beaucoup s'arrêtèrent

1. *Briefwechsel zwischen Gœthe und Jacobi*, p. 104. Lettre du 5 mai 1786. Cf. p. 254. Lettre du 10 mai 1812.

au spinozisme, bien décidés à ne pas suivre Jacobi au delà, dans la région vague du sentiment. Ils se rendaient compte, comme Gœthe, que ce panthéisme profond, que ce sentiment héroïque, pour ainsi dire, de la divinité de la nature, satisfaisait à la fois à leurs exigences rationnelles et à leurs besoins religieux : pourquoi auraient-ils sacrifié cette forte philosophie à une révélation, naturelle ou autre? Dès lors, un large courant spinoziste s'établit dans la poésie et dans la philosophie allemandes, et pénétra jusque dans la théologie. Spinoza était plus que réhabilité. Jacobi avait trop bien atteint son but : il l'avait dépassé. Il avait voulu utiliser Spinoza au profit de sa doctrine; mais, par un renversement ironique des rôles, ce fut plutôt sa doctrine qui allait servir au progrès du spinozisme.

CHAPITRE VII

JACOBI ET KANT

I

Au moment où la querelle entre Jacobi et les représentants de la philosophie populaire devenait aiguë, un événement d'une importance capitale s'était produit, qui allait en diminuer vite l'intérêt aux yeux du public. La *Critique de la Raison pure* avait paru en 1781. Trop originale pour ne pas déconcerter d'abord des lecteurs accoutumés à une tout autre méthode, elle s'imposait peu à peu à l'attention des philosophes. Mieux comprise, surtout après les *Prolégomènes,* elle provoquait, en particulier dans la jeunesse, un éclatant réveil du sens métaphysique longtemps assoupi, mais déjà sollicité par le spinozisme renaissant. Qu'allait penser Jacobi de cette nouvelle doctrine? Ce n'était pas, sans doute, un dogmatisme selon la formule des Wolfiens : mais c'était encore moins un appel au sentiment et à l'intuition immédiate. Si Jacobi s'était trouvé en présence de Kant seulement, il se serait très probablement déclaré contre la *Critique de la Raison pure,* et plus tard contre la *Critique de la Raison pratique :* nous en verrons la preuve dans ses lettres intimes. Mais devant déjà faire face à Mendelssohn et à ses amis, il usa de prudence, et temporisa. Tout en faisant ses réserves, il rendit hommage au génie de

Kant, et il se plut à insister sur les points où cette nouvelle philosophie s'accordait avec la sienne.

Bien avant que la *Critique de la Raison pure* n'eût paru, Jacobi avait appris à en estimer l'auteur. A l'affût de tout ce qui pouvait l'aider à combattre la philosophie régnante, il avait applaudi aux travaux antérieurs où Kant avait commencé la critique du wolfianisme. Surtout l'opuscule intitulé *De l'unique preuve possible de l'existence de Dieu* l'avait charmé. Un compte-rendu de ce travail, peu favorable d'ailleurs, lui était tombé sous les yeux. Il fut si impatient de se procurer l'ouvrage, que, pour être plus sûr de le recevoir vite, il le demanda à deux libraires en même temps. « Et je n'eus point à me repentir de mon empressement. Déjà la première partie : « De l'Être, en général » me parut révéler le même homme à qui j'étais si fort obligé pour son travail sur *L'Évidence*. A mesure que je lisais, mon ravissement ne faisait que croître : bientôt j'en eus des battements de cœur, et avant d'être parvenu à la fin de la troisième partie, j'avais dû plusieurs fois m'interrompre, pour attendre que je fusse de nouveau capable d'une attention tranquille[1]. » Et Jacobi se compare lui-même à Malebranche, qui découvre sa vocation dans le *Traité de l'Homme* de Descartes, rencontré par hasard chez un bouquiniste. Ce récit est de 1787 (dans le dialogue intitulé *David Hume*) : d'une époque, par conséquent, où Jacobi ne pouvait se méprendre sur les profonds dissentiments qui le séparaient de Kant. Car il avait eu tout le temps d'étudier de près la *Critique de la Raison pure* et les *Prolégomènes*; et d'autre part l'article de Kant « *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?* » visiblement dirigé contre Jacobi, avait paru en octobre 1786 dans la *Revue mensuelle* de Berlin[2].

La vérité est qu'à ce moment Jacobi avait intérêt à se rapprocher de Kant, afin que, dans sa lutte avec les philosophes de Berlin, la haute autorité du maître de Kœnigsberg

1. SW, II, 189-91.
2. Kant's *Sämmtliche Werke*, éd. Rosenkranz, I, 373-398.

parût pencher plutôt de son côté que du leur. C'est un artifice de tactique dont il s'applaudit fort. Il croit déconcerter ses adversaires par cette manœuvre. « Je me suis remis à Kant cet automne, écrit-il à Gœthe, et pour m'assouplir tout à fait, je l'ai étudié à fond... Cet animal n'est pas méchant : il ne va pas se jeter sur les passants pour les mordre. Mais il est là, pourtant, sur le chemin, et les gens n'osent pas trop se risquer à passer. C'est du moins ce que j'ai éprouvé moi-même. Maintenant je vais le prendre avec moi contre les Berlinois, et, de l'autre côté, Hemsterhuis. Je pense que sous mes ordres tous deux rendront d'excellents services, et me défendront contre les pires attaques [1]. »

Ce plan de campagne est d'une naïveté qui désarme la critique. Jacobi va enrôler ensemble Kant et Hemsterhuis à son service, et lancer le formidable auteur de la *Critique* sur ses adversaires : ils prendront peur et s'enfuiront ! Par malheur, Kant n'avait point de goût pour le rôle de molosse que Jacobi lui destinait ingénuement. Malgré la confiance qu'il affecte, Jacobi s'en doutait un peu. Souvent, dans ses lettres à Hamann, revient cette question inquiète : « Kant est-il pour moi ou contre moi? A-t-il lu ma dernière brochure? Qu'en pense-t-il? » Kant n'en pensait pas grand'chose, et cette polémique l'intéressait peu. Jacobi a beau écrire à Gœthe : « On dit que Kant a été fort content de mon exposé (de Spinoza) et de tout l'ouvrage [2] », il se dupe lui-même, et Hamann ne lui cache pas que le contraire serait plutôt vrai. Sur le point de fait qui a été l'origine du débat (l'interprétation de l'*Éthique*), Kant n'a pas d'opinion, n'ayant jamais approfondi le spinozisme. Et quant au fond de la question, quant à la méthode qu'il convient de suivre en philosophie, si Kant rejette le dogmatisme des Wolfiens, il est encore moins favorable au mysticisme sentimental de Jacobi. Il n'approuve pas qu'on fasse bon marché de

1. *Briefwechsel zwischen Gœthe und Jacobi*. Lettre du 13 décembre 1785, p. 99.
2. *Ibid.*, p. 101.

l'entendement et de la raison, ni qu'on les sacrifie, sans contrôle ni critique, au sentiment ou à la croyance. S'il lui faut parler, il ne cachera pas à quel point la méthode, ou pour mieux dire la manière de Jacobi lui paraît faible, et en même temps dangereuse.

Jacobi, de son côté, dès qu'il n'a plus de raison pour se leurrer lui-même ou pour dissimuler ses véritables sentiments, change aussitôt de ton. Il écrit par exemple, le 9 septembre 90, à Guillaume de Humboldt : « Vraiment j'ai grande envie de m'expliquer une bonne fois, tout au long, sur la philosophie de Kant... La fortune de cette philosophie s'explique, à mes yeux, comme, il y a trente ans, la sensation profonde que fit le livre de *l'Esprit,* et la grande et durable influence qu'il exerce encore aujourd'hui. Aussi ne suis-je pas trop surpris qu'une illusion aussi grossière que celle sur laquelle repose la philosophie morale et la religion de Kant, n'ait encore été dévoilée par personne. Cette illusion même est plus ancienne que Kant. On peut appliquer à cet homme remarquable, et par plusieurs côtés véritablement grand, un mot excellent de Turgot : « Il a perfectionné les abus [1]. » Ce langage n'est pas sans amertume. Il est permis de penser que, tout en s'efforçant d'être impartial, Jacobi trouvait excessif l'enthousiasme dont la philosophie de Kant devenait l'objet. Autant le succès en avait été indécis et lent d'abord, autant le courant d'admiration était violent maintenant, et irrésistible. Déjà le kantisme s'enseignait dans plusieurs universités. La jeunesse courait à ces leçons, et ne voulait plus en entendre d'autres. Jacobi avait été l'un des premiers à comprendre Kant et à lui rendre justice : il se croyait le droit de garder la mesure dans l'éloge. Il voyait sa doctrine reléguée au second plan : quant à traiter Kant en auxiliaire et presque en instrument, l'idée seule en devenait ridicule. Les rôles étaient renversés. C'est Jacobi maintenant qui devra se contenter de paraître un modeste auxi-

1. Roth, II, 41.

liaire du kantisme, à moins qu'il ne se risque à le combattre : mais avec quelles chances de succès? Fort embarrassé, il se décide pour une solution moyenne et prudente. Il indiquera pourquoi il ne peut se ranger au kantisme, mais il aura soin de faire ressortir la parenté de cette nouvelle philosophie avec sa propre doctrine.

Deux lettres, datées de la fin de 1789, et qui sont les seules, semble-t-il, que Jacobi et Kant aient échangées [1], donnent assez exactement l'impression de l'attitude qu'ils observent à l'égard l'un de l'autre. Kant est poli, aimable même ; mais on sent qu'il se tient à distance, et que ces compliments ne l'engagent point. « Tous mes remerciements pour la dernière édition de votre bel ouvrage sur la *Doctrine de Spinoza*. Vous y avez acquis le mérite d'exposer avec la plus grande clarté les difficultés qui hérissent la voie téléologique de la théologie, et qui vraisemblablement ont conduit Spinoza à son système..... Celui qui montre les écueils ne les a pas pour cela placés lui-même, et quoiqu'il affirme l'impossibilité de passer au travers à toutes voiles (comme le voudrait le dogmatisme), il ne nie pas pour cela la possibilité de les franchir heureusement. Je ne crois pas que vous trouviez la boussole de la raison inutile dans ce cas, ni que vous la jugiez trompeuse..... Vous avez réfuté de la façon la plus complète le syncrétisme du spinozisme avec le déisme [2]..... » Et Kant explique enfin à Jacobi pourquoi il a dû écrire l'article : « *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?* » Il lui fallait se laver du soupçon de spinozisme : la critique qu'il a faite des principes de Jacobi n'ôte rien à l'estime en laquelle il tient l'auteur.

Le ton de Jacobi, dans sa réponse, est beaucoup moins assuré. Il n'a pas la parfaite tranquillité de Kant, qui sait ce qu'il veut, et jusqu'où il va. Il se répand en protestations : il ne peut dissimuler pourtant l'inquiétude qu'il a ressentie en voyant Kant se demander, après tant d'autres,

1. Zöppritz, II, 13. Lettre à Nicolovius du 26 juin 1806.
2. SW, III, 521-24.

si Jacobi ne fait pas fi de la raison. « Je vous ai toujours appelé mon maître, dit-il, celui que j'admirais déjà dans ma jeunesse, le cœur tremblant, et devant qui je m'incline aujourd'hui avec respect, comme devant un puissant conquérant et un sage législateur de l'empire des sciences. Je le faisais déjà à une époque et dans des circonstances où l'ombre même d'un soupçon de flatterie ou d'intérêt ne pouvait tomber sur moi à ce propos..... Après ce que vous voulez bien me dire, je ne saurais me plaindre de votre article..... » Mais comment Kant a-t-il pu se demander si Jacobi n'était pas d'accord, au fond, avec les sceptiques, pour mépriser la raison? Au contraire, le mysticisme de Jacobi prétend être, en même temps, un « vrai rationalisme ». Jacobi tient à dissiper toute équivoque sur ce point: « Je sais que la première édition de mon ouvrage contenait des passages obscurs : mais je crois, dans la plus récente, avoir exposé ma conviction avec toute la clarté désirable. J'affirme une liaison, aussi évidente qu'inconcevable pour l'homme, du sensible avec le suprasensible, du naturel avec le surnaturel. Cette union, une fois perçue et reconnue comme réelle et certaine, fournit une solution satisfaisante des apparentes contradictions de la raison avec elle-même... Et toutes ces connaissances naissent, selon moi, de l'intuition immédiate que l'être raisonnable a en lui-même de sa connexion avec l'être absolu, et avec le monde qui en dépend... Mais je me sépare surtout de vous pour la théorie de la connaissance... Après tout, je ne puis être bien profondément dans l'erreur, puisque mes conclusions concordent presque avec les vôtres [1]. »

Jacobi ne voulait-il ou ne pouvait-il donc pas comprendre ce qui rendait sa doctrine inacceptable aux yeux de Kant? Les explications qu'il donne sont plutôt de nature à confirmer celui-ci dans sa défiance, et à accroître son éloignement. Jacobi insiste sur la concordance de ses conclusions avec celles de Kant. Mais, par elle-même, cette concordance

1. SW, III, 525-32.

ne signifie rien. Prise ainsi séparément, elle n'est qu'une coïncidence. Kant ne peut qu'être choqué, lorsque Jacobi présente comme des données immédiates du sentiment ou de l'intuition, les vérités où aboutit l'analyse rigoureuse et laborieuse de la *Critique*. Jacobi s'intéresse aux conclusions seules. Il ne poursuit pas, nous le savons, la vérité pour l'amour de la vérité même : il cherche une explication satisfaisante des sentiments irrésistibles qui sont pour lui, d'avance, la vérité. Mais selon Kant, pour présumer ainsi que l'on possède la vérité avant tout examen, avant toute preuve, il faut avoir renoncé à la science et à la philosophie. Après tout, lui dit Jacobi, nous ne différons que par la théorie de la connaissance. — Différence, en effet, sans grand intérêt. Autant vaudrait dire à Kant qu'il importe peu de savoir si des jugements synthétiques *a priori* sont possibles, et qu'à chercher les limites de l'usage légitime de la raison il a perdu son temps. Ce serait ironique, si ce n'était naïf.

Entre les philosophies de Kant et de Jacobi, il y a donc antagonisme, et non accord. Ils ont de la vérité des conceptions diamétralement opposées. Selon Jacobi, le vrai se sent et ne se démontre pas. Selon Kant, la vérité ne se sent pas, elle se démontre.

II

Pourtant les apparences ne sembleraient-elles pas justifier un rapprochement entre les deux doctrines ? Jacobi et Kant ne proclament-ils pas tous deux que la métaphysique wolfienne est tombée dans un discrédit mérité ? Tous deux ne lui reprochent-ils pas l'intempérance de son dogmatisme ? Et Jacobi n'était-il pas fondé à dire que les conclusions de la *Critique de la Raison pure* revenaient presque exactement à ses thèses favorites ? Que notre science proprement dite soit bornée aux limites de l'expérience ; que les

lois de l'entendement ne s'appliquent qu'aux phénomènes de la nature; que l'absolu nous demeure inconnaissable; que la raison, quand elle essaye de démontrer la réalité de ses idées, s'embarrasse elle-même dans des antinomies insolubles; que notre existence dans le temps ne soit pas tout notre être; que la liberté, indémontrable et certaine, demeure le signe évident du mystère qui est en nous, et nous fasse citoyens d'un monde moral; enfin que, selon les expressions mêmes de Kant, il faille délimiter le domaine du savoir pour faire sa place à la croyance : autant de propositions que Jacobi réclame pour les vérités fondamentales de sa philosophie. Comment ne louerait-il pas chez Kant ce qu'il a toujours admiré chez Platon : l'idée d'une réalité absolue, invisible, supérieure aux apparences sensibles, qui se révèle à nous avec le secret de notre essence et de notre destinée ?

Mais, à y regarder de plus près, Kant, qui est loin de Platon, comme on sait, est plus loin encore de Jacobi. Ni l'esprit, ni surtout la méthode des deux philosophes ne peuvent se comparer. Kant n'admet point de parenté entre sa critique, si exacte, si soucieuse de la preuve, si convaincue de l'utilité des démonstrations, et les considérations vagues que Jacobi fait valoir contre la compétence métaphysique de l'entendement en général. Aux yeux de Kant, une démonstration logiquement irréprochable reste la forme la plus parfaite de la vérité certaine, et c'est à la raison seule qu'il appartient de juger du vrai et du faux. Kant n'a jamais songé à la déposséder de cette fonction suprême. Tout système qui se démontre, disait Jacobi, aboutit nécessairement au spinozisme, au naturalisme, à l'athéisme : il faut donc renoncer à en construire aucun. Fions-nous plutôt au sentiment. — « Mais, réplique Kant, si vous permettez à l'homme de considérer comme certaines des croyances que la raison ne garantit ni ne contrôle, vous ouvrez la porte à toutes les sottises et à toutes les superstitions. » Aussi, sans méconnaître la faiblesse de la position de Mendelssohn, Kant,

s'il fallait choisir, inclinerait plutôt vers lui que vers Jacobi. « En fait, dit-il, c'est la raison seule, non un soi-disant sens mystérieux de la vérité, non une intuition transcendante sous le nom de croyance (sur laquelle la tradition ou la superstition peuvent venir se greffer, sans l'assentiment de la raison), c'est, comme Mendelssohn l'a soutenu fermement, et avec un zèle qui ne se trompait pas, la pure raison humaine, ...qui reste juge en dernier ressort[1]... » Et Kant, reprenant la thèse de la *Critique de la Raison pure*, explique que la raison, quand elle veut s'élever à une explication totale de l'univers, arrive nécessairement à l'idée de Dieu. Dans la nuit complète du suprasensible, la raison « s'oriente » d'après ses propres besoins. Elle n'a d'autre tort que de prendre ses « idées » pour des objets de science, alors qu'elles ne peuvent être, tout au plus, que des postulats. Que dis-je autre chose, serait tenté de répondre Jacobi, quand je soutiens que nous ne démontrons pas l'existence de Dieu, que nous ne la connaissons même pas, et que nous y « croyons » ? Postulat ou croyance, la différence est-elle si grande ? Kant n'emploie-t-il pas lui-même ce mot de croyance ? — Oui, mais il l'entend autrement. Il s'agit, selon lui, d'une « croyance de la raison ». « Toute croyance, même la croyance historique, doit être raisonnable (car la dernière pierre de touche de la vérité est toujours la raison) : mais une « croyance de la raison » est celle qui ne se fonde que sur des données contenues exclusivement dans la raison pure. Or toute croyance consiste à tenir quelque chose pour vrai d'une façon qui suffit subjectivement, mais que l'on sait être *insuffisamment fondée* objectivement : et en cela elle est opposée au savoir[2]. »

Ici éclate le dissentiment entre les deux philosophes. Chacun distingue la croyance du savoir. Mais tandis que Kant, très justement, et d'accord avec l'usage établi, fonde cette distinction sur l'insuffisance des preuves dans le cas

1. Kant's SW. Éd. Rosenkranz, I, 374.
2. Kant's SW, I, 383.

de la croyance, tandis qu'il voit dans la croyance un savoir imparfait, Jacobi prétend subordonner le savoir qui démontre à la croyance immédiate, intuitive, et sans preuves. Il ajoute, il est vrai, que cette croyance est un « sentiment de la raison ». Mais, réplique Kant, « la raison ne sent point » ; et il ne peut non plus y avoir d'intuition ni de révélation immédiate, qui nous assure de l'existence d'un être tel que Dieu. « Ainsi personne ne peut être convaincu de l'existence d'un être suprême par une intuition *d'abord :* c'est la « croyance de la raison » qui doit se prononcer en premier lieu. Aussi, lorsque dans les questions qui touchent à des objets suprasensibles (existence de Dieu, vie future, etc.), on conteste à la raison son droit de parler la première, on ouvre aussitôt la porte toute grande au fanatisme, à la superstition et à l'athéisme [1]. »

Voilà qui est parler net. Kant veut bien que la raison prenne conscience de sa relativité, et qu'elle avoue son impuissance à rien démontrer en dehors des limites de l'expérience : mais il ne consent pas qu'elle abdique. Or, affirmer d'une part l'inconcevabilité d'un objet, et, d'autre part, admettre la réalité de ce même objet (sur la foi d'un sentiment), équivaut bien à déposséder la raison. Cela plaît aux sceptiques : cela ne déplaît pas aux mystiques. Jacobi semble n'y voir aucun inconvénient. Mais Kant en aperçoit, au contraire, et de fort graves. Une pareille doctrine, selon lui, met en danger ce qui fait la dignité de l'homme, et compromet les conquêtes lentement acquises sur les préjugés et les erreurs. Il prévoit ce qu'on appellera plus tard « l'obscurantisme ». Après avoir montré à Jacobi que sa position est logiquement intenable, il termine par un avertissement prophétique : « Hommes de grand esprit et de nobles sentiments ! Je respecte vos talents, et j'aime votre sentiment de l'humanité. Mais avez-vous bien réfléchi à ce que vous faites, et où aboutiront vos attaques contre la raison [2] ? » Et,

1. Kant's SW, I, p. 385.
2. *Ibid.*, p. 387.

avec une clairvoyance singulière, Kant signale, dans ce mysticisme contempteur de la raison, la cause prochaine et l'avant-coureur d'une réaction politique qui voudra restreindre la liberté de penser.

Dix ans plus tard (1796) Kant fit paraître, toujours dans la *Revue mensuelle de Berlin*, un second article visant Jacobi et ses amis, mais beaucoup plus vif que le premier[1]. Leur ton de supériorité l'indispose, et il met sans ménagement le doigt sur leur point faible. Sous prétexte que la certitude médiate en suppose toujours une immédiate, ils jugent d'un ton dédaigneux les efforts du philosophe qui s'applique à découvrir la vérité. Ils déclarent, avec une désinvolture cavalière, qu'on la possède, cette vérité, par la grâce d'une intuition spéciale, sans effort, sans travail; et ils prennent en pitié les esprits assez simples pour s'efforcer de prouver ce qu'ils avancent. Comme fantaisie d'amateur, cela ne tirerait pas à conséquence. Mais si l'on prétend proposer, et même imposer, cette méthode (ou pour mieux dire ce procédé), à la philosophie sérieuse, la plaisanterie passe les bornes. Il est temps d'y mettre un terme. Kant le fait en quelques mots péremptoires. Il montre à Jacobi qu'il lui siérait d'être plus modeste et plus réservé. « Prétendre construire sa philosophie à l'aide d'un sentiment décisif, est bien le procédé qui convient le mieux au ton de ceux qui affectent un air de supériorité. Car qui voudra me contester mon sentiment ? Et si je puis, de plus, rendre vraisemblable que ce sentiment n'existe pas seulement d'une manière subjective en moi, mais qu'il peut être supposé chez tous les hommes, par conséquent qu'il a une valeur objective, comme une connaissance... alors j'ai un grand avantage sur tous ceux qui, pour se faire forts de la vérité de leurs affirmations, doivent d'abord en justifier. Je puis donc prendre le ton d'un maître, qui est au-dessus de l'obligation de montrer ses titres de propriété : *Beati possidentes*. Vive donc la philo-

1. Kant's SW, éd. Rosenkranz, I, 621-642. *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie.*

sophie du sentiment, qui nous conduit droit au but! Arrière la raison, qui, avant même d'avoir une matière qu'elle puisse saisir immédiatement, réclame des formes fixes auxquelles elle puisse soumettre cette matière!... Jusqu'à présent, nous avions entendu parler de trois degrés de la croyance, se dégradant jusqu'à la complète ignorance : le savoir, la croyance, l'opinion. Voici qu'on nous en présente un nouveau, qui n'a rien à voir avec la logique, qui n'est point un progrès de l'entendement, mais un pressentiment *(prævisio sensitiva)* de ce qui n'est aucunement objet des sens : en un mot, un pressentiment du suprasensible [1]. » Et Kant n'a point de peine à faire voir que c'est « la mort de toute philosophie ».

Il eût été difficile de mieux montrer à Jacobi le vice originel de sa méthode. En la dégageant de ses ambiguités, Kant en a mis à nu la faiblesse. Que pourra invoquer Jacobi pour sa défense? Il répondra peut-être que ces objections ne l'atteignent pas, qu'il a dit lui-même que sa doctrine est une « non-philosophie », qu'elle se contente de convictions et n'a pas besoin de démonstrations. Libre à elle, conclura Kant; mais qu'elle s'abstienne alors d'attaquer ceux dont la logique est plus exigeante. Qu'elle cesse de subordonner la raison à je ne sais quelle croyance mystique, puisqu'enfin une croyance ne vaut que contrôlée et acceptée par la raison. La « croyance du sentiment » de Jacobi, moins choquante dans la forme, tend à rejoindre, au fond, la « foi du charbonnier » de Hamann. Toutes deux font injure à la nature humaine dans sa faculté maîtresse : toutes deux sont une menace de réaction politique et sociale.

III

Kant, pour critiquer Jacobi, n'a pas eu à descendre dans le détail de la doctrine. Il n'en a pas examiné de près la psy-

1. Kant's SW, *ibid.*, 628-632.

chologie ni la morale. Il lui a suffi de dévoiler la faiblesse du principe sur lequel tout repose. Le jugement de Jacobi sur Kant ne se formule pas aussi nettement, et nous en savons la raison. Jacobi ne voit pas sans plaisir que les résultats du kantisme coïncident à peu près avec ses propres convictions. Il tire avantage, au besoin, de cette concordance. Mais, d'autre part, il désapprouve la méthode de Kant. Il pense aussi que, même la méthode une fois admise, Kant n'en a pas fait un usage irréprochable. De là une critique détaillée du kantisme, à laquelle Jacobi est revenu à plusieurs reprises, et chaque fois avec plus d'insistance[1].

La vérité métaphysique, selon Jacobi, quoique indémontrable, nous est donnée dans l'intuition immédiate. La meilleure philosophie sera donc celle qui rendra le mieux compte de cette donnée : ce sera un double réalisme, sensible et suprasensible. Jacobi va montrer que Kant, s'il était conséquent avec lui-même, aboutirait à la doctrine précisément opposée, c'est-à-dire à l'idéalisme. L'effort de Jacobi consistera donc à faire voir : 1° que la *Critique de la Raison pure* mène logiquement à l'idéalisme (ce qui, dans sa pensée, la condamne) ; 2° que si Kant échappe à l'idéalisme, c'est au prix d'une contradiction formelle.

Jacobi avait été l'un des premiers à saisir, je ne dirai pas toute la portée, mais le sens véritable de la *Critique de la Raison pure*. Il y avait à cela quelque mérite. Les contemporains, comme on sait, s'y trompèrent presque tous. Ils ne virent d'abord dans ces huit cents pages compactes qu'une élaboration obscure de l'idéalisme de Berkeley. Jacobi aperçut fort bien ce que Kant s'était proposé : un idéalisme transcendental qui eût pour contre-partie un réalisme empirique ; une distinction du phénomène et de la chose

1. Voyez surtout le travail intitulé *Ueber den transcendentalen Idealismus*, appendice au Dialogue *David Hume* (1787), SW, II, 291-310, — et l'examen plus détaillé paru sous ce titre : *Ueber das Unternehmen des Kriticismus die Vernunft zu Verstande zu bringen*, en 1801, dans les *Beiträge* de Reinhold. SW, III, 61-195. La fin de ce travail n'est pas de Jacobi, mais de son ami Köppen.

en soi qui donnât d'une part à la science un fondement désormais inattaquable, et d'autre part mît fin au dogmatisme métaphysique, en fournissant du même coup le moyen de résoudre les antinomies de la raison pure. Il reconnaît que Kant a commencé, dans la philosophie spéculative, une révolution comparable, par son importance et par ses graves conséquences, à celle que Copernic détermina, il y a trois siècles, d'abord en astronomie, et par contre-coup dans toutes les sciences. Kant a essayé de systématiser non seulement notre savoir, mais aussi notre non-savoir [1]. Il a voulu fixer les limites de la science et de la croyance : entreprise admirable en un siècle où la métaphysique avait presque perdu le sens de ses propres problèmes.

Mais a-t-il réussi ? Jacobi ne le pense pas. Le kantisme est une doctrine imparfaite et hésitante, en désaccord avec ses prémisses, et qui reste à moitié chemin. Il devrait conclure à l'idéalisme. Il s'en défend, mais à tort. L'inconséquence éclate surtout dans la conception de la « chose en soi ». De cette chose en soi, nous ne pouvons absolument rien savoir. Nous ne pouvons même pas concevoir comment nous en aurions une idée positive. Car au moment où nous la penserions, et du seul fait que nous la penserions, ce ne serait plus la chose en soi, mais un phénomène relié à l'ensemble des phénomènes qui sont l'objet de notre science. Et pourtant cette chose en soi, Kant veut nous y faire voir la cause des impressions qui frappent nos sens, et le fondement d'une réalité autre que la pensée ! Mais comment peut-il faire un usage transcendant du principe de substance ou du principe de causalité ? N'a-t-il pas démontré que les catégories de l'entendement n'ont d'application légitime que dans le monde de l'expérience ? Nous ne savons, dit-il, et nous ne pourrons jamais savoir des choses en soi que ceci seulement : qu'elles existent. Mais, objecte Jacobi, c'est trop peu, ou c'est trop. Cette existence

1. SW, III, 350.

même, vous ne pouvez l'affirmer qu'en violant les conclusions de la *Critique*. Or la chose en soi est une pièce indispensable du système. S'il faut la retirer, tout l'échafaudage s'écroule. La doctrine manque donc par là. « Le philosophe kantien, dit Jacobi, abandonne complètement l'esprit de son système, lorsqu'en parlant des objets, il dit que ces objets produisent des impressions sur les sens, provoquent ainsi des sensations, et déterminent enfin des représentations ; car, d'après la doctrine kantienne, l'objet empirique, qui n'est jamais qu'un phénomène, ne peut exister réellement, indépendamment de nous, et ne saurait être qu'une représentation ; et quant à l'objet transcendental (ou chose en soi), nous n'en savons absolument rien : ce n'est pas de lui qu'il est question, lorsque nous parlons d'objets. » L'idée que nous en avons est au plus un concept problématique, qui repose sur la structure particulière de notre faculté de penser. Ce qui « objective » le phénomène, c'est l'entendement, en tant qu'il enchaîne le divers dans l'unité d'une conscience. « Pourquoi donc, ajoute Jacobi, Kant nous parle-t-il cependant d'un objet transcendental ? C'est afin de pouvoir considérer la sensibilité comme réceptive. Mais, je le demande, comment est-il possible d'accorder la supposition d'objets qui font impression sur les sens et provoquent de la sorte les représentations, avec une doctrine qui prétend justement détruire toutes les raisons sur lesquelles peut se fonder cette supposition [1] ? Ne soutient-elle pas l'idéalité du temps et de l'espace ? Ne fonde-t-elle pas l'objectivité de l'expérience sur les catégories, qui sont des lois de notre entendement ? » En un mot, il faut que le kantien choisisse : qu'il soit franchement idéaliste (ce qui semble avoir été la tendance de la première édition de la *Critique de la Raison pure)*, ou qu'il soit franchement réaliste, et qu'il établisse alors la réalité sur une base plus solide que son problématique noumène.

1. SW, II, 301, 303, 307.

Jacobi a deux raisons pour insister sur cette critique. D'abord il y trouve le défaut de conséquence le plus grave que présente le kantisme. Puis il en prend occasion pour faire ressortir la supériorité de sa propre doctrine. Il est réaliste. Il l'est totalement, dit-il, et comme personne ne l'a jamais été avant lui. Est-ce donc qu'il ne sent pas la force des arguments idéalistes ? Au contraire, il la sent si bien que, du point de vue du raisonnement, il les trouve irréfutables. Il ne voit pas qu'on ait jamais pu prouver la réalité d'un monde extérieur à l'esprit. Mais cette réalité est certaine néanmoins. Car nous en avons l'intuition, inexplicable, mais indéniable. Il y a là un sentiment contre lequel aucun artifice logique ne prévaudra. « Nous avouons très volontiers, dit Jacobi, que nous ne concevons pas comment il se peut faire que, au moyen d'un simple ébranlement de nos organes, non-seulement nous sentons, mais nous sentons quelque chose, nous percevons quelque chose de distinct de nous... Mais il nous semble beaucoup plus sûr de nous en remettre là à un instinct primitif[1]. » Cet instinct primitif ressemble fort à la « magie naturelle » et à la « suggestion immédiate » des Ecossais, que Jacobi a connus[2]. Plus tard, il se rapproche davantage d'autres réalistes. Il expose une théorie de la perception immédiate qu'on retrouvera chez Hamilton et chez Maine de Biran. « L'objet contribue à la perception de la conscience, autant que la conscience à la perception de l'objet. J'éprouve que je suis et que quelque chose en dehors de moi existe, dans un même instant indivisible; et dans cet instant mon âme n'est pas plus affectée par l'objet qu'elle ne l'est par elle-même. Aucune représentation, aucun raisonnement n'est nécessaire pour cette double révélation. Rien ne s'interpose dans l'âme entre la perception du réel en dehors d'elle, et du réel en elle... Jusque dans la plus primitive et la plus simple perception, le moi et le non-moi, la conscience de soi et l'objet exté-

1. SW, I, 120 (*Allwill*).
2. SW, II, 175-6.

rieur sont nécessairement et en même temps dans l'âme, tous deux dans la même seconde, dans le même instant indivisible, sans avant ni après, sans aucune opération de l'entendement, sans même ébaucher en lui le concept de la cause et de l'effet[1]. »

On reconnaît, presque mot pour mot, les termes dont se servira Hamilton. Pourtant Jacobi n'a pas ici pour objet, comme le philosophe écossais, de donner une théorie psychologique de la perception. Ce qu'il tient à faire ressortir, c'est le caractère immédiat et spontané de l'intuition, et l'affirmation irrésistible qu'elle entraîne. Le réalisme ainsi franchement fondé sur le sentiment est, selon lui, inattaquable. L'existence des objets n'a pas de meilleure garantie que notre croyance instinctive. Au contraire, le réalisme empirique que Kant combine à si grand'peine avec son idéalisme, transcendental, manque par la base. Nulle part, dans le système de Kant, on n'atteint enfin le *réel*.

La plupart des reproches que Jacobi fait au kantisme reviennent à cette objection fondamentale. Il ne se place pas au point de vue de Kant lui-même (et cela enlève de leur force à beaucoup de ses critiques). Il ne se demande pas comment des jugements synthétiques *a priori* peuvent être possibles. Kant a-t-il résolu ce problème? Question d'un intérêt purement théorique, et dont Jacobi se soucie assez peu. Mais la fonction propre du philosophe étant de « faire voir ce qui est », de nous donner, s'il est possible, la clef de l'énigme que nous posent la nature et notre propre cœur, de justifier enfin nos pressentiments, nos aspirations, nos instincts d'êtres raisonnables, l'idéalisme transcendental satisfait-il à ces exigences? Non, répond Jacobi. Dans cette doctrine, le réel en nous et le réel hors de nous demeurent inconnaissables, insaisissables et problématiques. Le sujet et l'objet s'évanouissent également. Tout nous échappe à la

1. Leitzmann, 92-93. Jacobi cite Reid, disant que la perception extérieure a lieu *by a sort of revelation*, et il oppose, avec éloges, cette théorie à celle de Kant.

fois. Qu'est-ce qui pense, qu'est-ce qui est pensé? Ce qui pense, — la spontanéité de l'esprit, la synthèse originaire de l'aperception, la conscience intellectuelle, — Kant dit expressément que c'est une unité purement formelle, qui n'a point de contenu par elle-même, qui ne manifeste point le sujet tel qu'il est en soi. Ce qui est pensé, — la nature, l'univers, — nous n'en connaissons pas davantage l'essence. La cosmologie rationnelle n'est pas moins impossible à construire que la psychologie rationnelle. Notre connaissance est nécessairement bornée aux phénomènes, dont la réalité objective se fonde sur les formes *a priori* du sujet pensant.

Il est vrai que, si l'entendement est « législateur », la sensibilité est « réceptive », ou, en d'autres termes, que les phénomènes supposent la chose en soi. Mais Jacobi trouve malheureux et illogique l'effort de Kant pour retenir une réalité indépendante de l'esprit. Cette chose en soi inconnaissable, problématique, cet X dont nous ne pouvons absolument rien dire, et dont Kant proclame cependant l'existence, n'est-ce pas la substance des anciens dogmatiques qui reparaît sous un autre nom? Jacobi ne reproche pas à Kant, comme le feront beaucoup de ses successeurs, d'hypostasier une catégorie au moment même où il la définit une pure forme de l'esprit. Il lui fait le reproche inverse. Puisque par delà les phénomènes, hors de nous et en nous-mêmes, Kant admet, très justement, une réalité essentielle, absolue, comment concilier cette croyance (car c'en est une), avec sa théorie de la connaissance, qui est la mieux faite du monde pour exclure une telle réalité? Il faudrait choisir. Si Kant tient à cette thèse réaliste, pourquoi cette théorie de la connaissance idéaliste? Si, au contraire, il tient à sa théorie de la connaissance, pourquoi cette supposition de la chose en soi inconnaissable et réelle?

Aussi bien, dans cette théorie de la connaissance, trop de pouvoirs, trop de facultés, trop de principes, trop de synthèses pures *a priori*. Tout cela donne le soupçon qu'on se

meut dans l'abstrait. On songe à un mécanisme extraordinairement compliqué, qui tourne à vide. Encore cherche-t-on où est la force génératrice. Kant, rompant avec l'ancienne métaphysique dogmatique, a refusé de regarder la sensibilité comme une forme inférieure de l'intelligence, et la sensation comme une intellection confuse. Il a préféré voir dans la sensibilité une source originale de la connaissance, qui ne peut d'aucune manière se ramener à l'entendement. La sensibilité est ainsi une faculté complète par elle-même, ayant sa matière et sa forme propres, ses principes *a priori*. Au moins est-ce là ce que l'*Esthétique transcendentale* prétend établir. Mais séparer ainsi radicalement la sensibilité et l'entendement ne suffit pas : il faut montrer ensuite comment ils se rejoignent. Jacobi touche ici à l'un des points les plus obscurs et les plus pénibles de la *Critique de la Raison pure*. Pour reconstituer l'unité de l'expérience, pour expliquer l'action concordante de la sensibilité et de l'entendement, Kant est obligé d'avoir recours à l'imagination, dont le rôle, dans sa théorie, est aussi important que difficile à élucider. Jacobi s'efforce de montrer, en pressant les textes, que nous ne savons pas du tout ce que peut être cette faculté, « aveugle », de l'aveu même de Kant. Après comme avant l'explication du « schématisme de l'entendement pur », nous n'avons aucune raison de penser que les concepts de l'entendement doivent s'appliquer aux intuitions de la sensibilité, hormis le fait qu'en réalité ils s'y appliquent. Kant a conclu *ab actu ad posse*. Peut-être eût-il mieux fait de ne pas établir une séparation si complète entre l'entendement et la sensibilité : il est vrai que c'eût été renoncer à l'une des thèses les plus originales de sa philosophie.

A considérer, chacune à part, les trois fonctions essentielles que Kant distingue dans la faculté de connaître, les difficultés n'apparaissent pas moindres. Pour la sensibilité, nous avons vu combien il est malaisé d'expliquer qu'elle reçoive une matière. Mais il y a plus : le parallélisme établi par Kant entre l'espace et le temps est incompatible

avec le reste du système. Le temps, en effet, y joue un rôle fort différent de celui de l'espace. C'est lui qui rend possible la formation des schèmes, au moyen desquels l'imagination remplit, tant bien que mal, sa fonction d'intermédiaire entre la sensibilité et l'entendement; c'est lui encore qui permet à la liaison nécessaire des phénomènes, c'est-à-dire à la causalité, de se réaliser dans l'expérience. Bref, « le temps, dit Jacobi, indépendamment de ce qu'il est en soi, est aussi un moyen universel de liaison. On peut le comparer à un axe qui relie les deux pôles opposés de la connaissance humaine, à un axe autour duquel et avec lequel une multitude d'autres cercles de la sphère de l'*a priori* accomplissent leur révolution[1]. » Sans métaphore : le temps est l'élément qui se retrouve partout dans l'esprit, et c'est grâce à lui seulement que la faculté de connaître, originairement double, retrouve une sorte d'unité. Il est donc fort difficile de le considérer, en dehors de ces relations, où il est indispensable, comme étant en soi une intuition pure du même genre que l'espace. Car pour l'espace il n'est question de rien de pareil. L'espace nous apparaît comme existant uniquement pour soi, comme un objet actuel de représentation. Il ne se mêle à rien d'étranger, et même le temps est nécessaire pour comprendre comment l'imagination féconde l'espace. Donc il est impossible de considérer l'espace et le temps comme un couple d'intuitions pures *a priori* parfaitement analogues l'une à l'autre, et, par suite, la doctrine kantienne de la sensibilité est gravement compromise.

Quant à l'entendement ou faculté de penser proprement dite, Jacobi estime que Kant en a donné une théorie de tout point inacceptable. Jacobi, en effet, ne comprend pas la pensée sans un sujet qui soit quelqu'un, vous, moi, une personne, qui se saisisse elle-même comme telle. Qu'à la rigueur la réalité autre que nous-mêmes, inconnue et incon-

1. SW, III, 140-41. — Cf. IV[1], 147-150.

naissable, soit reléguée par delà les frontières de la pensée humaine, cela est difficile à concevoir, non impossible à admettre. Mais que la réalité de notre être propre soit aussi dans ce cas, que nous ne connaissions que les phénomènes de nous-mêmes, que l'essence du sujet demeure à ses propres yeux un X problématique, Jacobi avoue que cela le passe. Sous peine de définir la conscience « un néant qui ne pense rien », il est impossible d'admettre que le sujet qui pense ignore tout de sa nature réelle. Il le faut pourtant, si l'on s'en tient aux principes de Kant : car nous ne nous appréhendons nous-mêmes que dans le temps ; sans les données de la conscience empirique, la conscience intellectuelle n'est qu'une forme vide. Et, pour comble, ce sujet lui-même a besoin, pour se réaliser, des objets qu'il conditionne. Car si l'unité de l'univers repose sur les lois *a priori* de l'entendement, à son tour l'unité de l'entendement est solidaire de l'unité de l'univers. Toujours cette équivoque, qui, selon Jacobi, court tout le long de la *Critique de la Raison pure* : Kant louvoie entre un réalisme qui ne se tient pas et un idéalisme qui ne s'avoue pas.

Vient enfin la raison *(Vernunft)*. C'est la faculté de l'absolu. Elle a pour objets, Kant l'a bien vu, Dieu, la liberté, l'âme spirituelle. Mais il a eu le grave tort d'appeler la raison la faculté des « idées », en lui déniant le droit de passer de ces idées à la réalité de leurs objets. Il a su distinguer l'entendement et la raison, et Jacobi, convaincu de la justesse de cette distinction, l'a adoptée. Mais pourquoi Kant reconnaît-il à l'entendement une valeur objective telle qu'il puisse fournir les principes constitutifs de l'expérience, alors que la raison, traitée en suspecte, n'est appelée qu'à fournir des principes régulateurs dans ce même domaine de l'expérience? Pourquoi est-elle rigoureusement exclue de la région du suprasensible, où seule elle pourrait trouver accès? « La théorie de la raison pure de Kant a pour but, dit Jacobi, de mettre l'entendement en garde contre la raison, cette trompeuse, et de le prémunir le mieux possible

contre ses séductions, en lui faisant toucher du doigt, pour ainsi dire, comme il est la dupe des idées. » Répondez-moi franchement, et en conscience, ajoute-t-il : une fois persuadés que ces idées de Dieu, de la liberté, de la spiritualité de l'âme n'ont pas de fondement objectif, une fois que vous en aurez vu l'origine et le rôle (qui est de régler l'usage des concepts de l'entendement), une fois que vous les aurez appelés avec Kant « des fictions heuristiques, *foci imaginarii* », vous sera-t-il jamais possible, après cela, d'y revenir comme à des représentations objectives et vraiment réelles, d'y croire en toute confiance et de tout cœur[1]? Non, évidemment, et c'est là le gros grief de Jacobi. Le kantisme a beau rétablir du côté de la raison pratique, sous forme de postulats, ce qu'il a retranché, en tant que connaissance, du côté de la raison théorique. Ce n'en est pas moins une philosophie ambiguë, infectée, elle aussi, de l'esprit du siècle. Son excès de confiance dans le raisonnement la conduit, comme les autres, à des conclusions qui contredisent les affirmations spontanées et irrésistibles du cœur humain. Et néanmoins Kant avait admirablement vu que l'absolu nous est, de sa nature, inconnaissable, sans que la science positive soit compromise par là. En un mot, « c'est une doctrine aussi malaisée à défendre dans ce qu'elle a de bon qu'à réfuter dans ce qu'elle a de mauvais ». Critique fine, et qui ne ressemble pas mal à un éloge.

Comment donc, se demande Jacobi, le kantisme a-t-il trouvé tant d'adhérents, et de si fidèles? — Précisément à cause de l'équivoque qui est à la base de la doctrine. Rien ne l'a mieux servi que son plus grand défaut, que cette couleur de caméléon qui passe constamment de l'apriorisme à l'empirisme, que ce flottement entre l'idéalisme et le réalisme. Quelque chose en nous proteste contre la doctrine de la subjectivité absolue, contre l'idéalisme total : mais on se rend facilement à un système séduisant qui sauve l'objectivité, ne

1. SW, III, 102-3.

fût-ce que de nom. Et cette objectivité, l'appareil compliqué du kantisme a l'air de la garantir.

Cette explication du succès extraordinaire de la philosophie kantienne est un peu bien sommaire et insuffisante. Jacobi lui-même en a mieux parlé en d'autres occasions. De même, ses objections à la *Critique de la Raison pure* sont de valeur fort inégale. Il en est de faibles, comme on a pu le voir, et Jacobi ne les aurait pas faites s'il s'était placé, comme il convenait, au point de vue de Kant. Il en est pourtant qui portent, dans le nombre, et plusieurs de celles qui comptent encore se trouvent déjà là [1]. Elles répondent bien à la tournure particulière de cet esprit primesautier, assez pénétrant, pas très compréhensif. Au plus profond de la réflexion psychologique et métaphysique, il ne perd jamais de vue l'intérêt moral qui l'y a amené, et sans lequel il ne s'y serait pas engagé. En somme, il goûtait peu la *Critique de la Raison pure* : il en jugeait la méthode ou dangereuse ou inefficace. Il en appréciait seulement certaines tendances, interprétées dans le sens de sa propre doctrine. « Quant à son esprit, dit-il, la doctrine de la croyance que Kant substitue à la métaphysique détruite par lui est aussi vraie qu'elle est sublime [2]. » Ne nous arrêtons pas à ces épithètes hyperboliques. Kant ne souffrait pas que l'on séparât « l'esprit » de sa critique de la méthode qui l'y avait conduit, et il se refusait formellement à appeler sa philosophie une « doctrine de la croyance ». Jacobi de son côté n'a jamais été tout à fait d'accord avec Kant, pas même sur ce qu'il nommait les « résultats ». Là où sa doctrine approche le plus du kantisme, elle ne coïncide pas exactement avec lui. Elle ne fait que le côtoyer : il y a un fossé entre les deux.

1. On sait que, bien avant Schopenhauer, Jacobi avait signalé la différence importante qui existe entre la première et la seconde édition de la *Critique de la Raison pure*. Il conseille de les comparer, et laisse entendre qu'à son avis la pensée de Kant s'exprimait plus complètement et plus ouvertement dans la première édition. SW, II, 291-92.

2. SW, II, 44 (écrit en 1817).

IV

Même concordance apparente, même dissentiment profond en morale. Jacobi se déclare ravi de la *Critique de la Raison pratique*. En 1793, il en expose les conclusions dans un résumé succinct et élémentaire. Il y comble d'éloges la morale de Kant pour deux raisons : 1° Kant a admirablement montré que le principe de la moralité est indépendant du principe de l'amour-propre ; 2° cette doctrine conduit à admettre un règne des fins, un Dieu bon, et une sanction du mérite et du démérite après la mort. Jacobi retrouve là deux principes de sa propre morale : la condamnation de l'utilitarisme, et l'idée que la moralité donne accès à un monde suprasensible, distinct de la nature où l'homme est enchaîné par son corps. Il sait à Kant un gré infini de les avoir soutenus de toute la force de son génie [1]. Désormais, grâce à lui, la morale de l'intérêt est devenue insoutenable en philosophie. Kant, de son côté, rend justice à la noblesse des sentiments qui inspirent Jacobi. Mais l'accord se maintiendra-t-il si l'on sort de ces termes vagues? La morale de Kant et celle de Jacobi s'unissent en tant qu'elles combattent des ennemis communs, ou en tant que toutes deux incorporent (sous des formes d'ailleurs très différentes) l'idéal spiritualiste et chrétien. Pour le reste, elles s'opposent l'une à l'autre, et même avec vivacité. Kant tolère encore moins la méthode de Jacobi pour la morale que pour la philosophie théorique, et Jacobi, qui a rejeté l'idéalisme transcendental, ne se prononce pas moins énergiquement contre l'impératif catégorique.

Kant considère le devoir comme quelque chose d'ultime et d'absolu. Mais en même temps il insiste sur le caractère

1. SW, I, 297-305.

rationnel de son impératif. Il défend sa morale de toute compromission avec les doctrines mystiques. Il distingue avec soin sa conception du devoir d'une révélation dont la conscience ne trouverait pas en elle-même l'origine. Les termes qu'il emploie ne laissent là-dessus aucun doute. Non seulement cela ressort de maint passage de la *Critique de la Raison pratique*, mais Kant a opposé lui-même, en termes exprès, sa conception à celle des mystiques : « La déesse voilée devant qui nous ployons, de part et d'autre, le genou, est la loi morale en nous, dans son inviolable majesté. Nous entendons sa voix et nous comprenons fort bien son commandement ; mais en l'entendant nous ne savons point si elle se manifeste dans l'homme par la puissance souveraine de sa propre raison, ou si elle provient d'une autre source, dont l'essence lui est inconnue, et qui parle à l'homme par l'intermédiaire de la raison. Au fond, le devoir est toujours le devoir, que l'on adopte l'un ou l'autre principe : avec cette différence que la méthode didactique (ramener la loi morale en nous à des idées claires selon les préceptes de la logique), est la *seule vraiment philosophique ;* tandis que l'autre procédé (personnifier cette loi, se faire de la raison en tant qu'elle commande moralement une Isis voilée) est plutôt une représentation esthétique du même objet... non sans quelque danger de s'égarer en des visions chimériques, qui sont la mort de toute philosophie [1]. »

On voit le scrupule qui arrête Kant. Il ne trouve pas mauvais que l'on interprète la moralité comme le signe de la nature suprasensible de l'homme. Le devoir est bien, en un sens, la révélation de l'absolu en nous. C'est pourquoi il nous apparaît comme primitif, et comme supérieur à toute réalité phénoménale. Il commande en vertu de sa seule présence. Mais pourtant ces ordres sont l'expression d'une loi. Si le devoir est une révélation, c'est une révélation rationnelle, — non pas en appelant raison, comme Jacobi,

1. Kant's *Sämmtliche Werke*, éd. Rosenkranz, I, p. 640-41.

un sentiment mal défini ; — mais en donnant à ce mot sa signification pleine et entière. Lorsque Kant a nommé « raison pratique » ce que l'on appelait jusqu'alors « conscience morale », il a voulu précisément prévenir l'équivoque. Il a insisté avec force sur les caractères d'universalité et de nécessité de la loi morale, afin de faire entendre qu'elle est la raison même, et qu'elle s'impose à toute activité capable de la comprendre. S'il ne la déduit pas, dans le sens où il a déduit les catégories, au moins a-t-il essayé une autre méthode de légitimation, très originale, en montrant que seul le devoir donne un contenu à l'idée de liberté.

Rien, par suite, ne répugnerait plus à Kant que d'abandonner la règle de la morale à l'arbitraire du sentiment individuel. Aussi condamne-t-il les morales du sentiment avec autant de sévérité que les morales de l'intérêt. Les effusions des « belles âmes » ne sont pas moins suspectes à ses yeux que les calculs des utilitaires. La loi veut être observée uniquement par respect pour elle-même. C'est assez dire que la morale de Jacobi n'est pas une morale à ses yeux. Tout sentiment qui ne provient pas de la conscience du devoir, Kant le flétrit du nom de « pathologique ».

Jacobi, à son tour, ne méconnaît pas la sublimité de la morale kantienne, mais il refuse nettement de s'y ranger. Il en a deux raisons principales. D'abord le bien doit agir par attrait, et non par contrainte. Jacobi est choqué de l'aspect rébarbatif que Kant donne à la vertu. Sans nier que l'effort soit essentiel à la moralité, Jacobi veut que cet effort s'accorde avec la tendance de l'âme qui s'élance spontanément vers la perfection. Exclure le sentiment de la moralité, comme un élément de corruption, n'est-ce pas un véritable « fanatisme » de la raison, pour renvoyer à Kant un reproche qu'il fait à ses adversaires? Pourquoi le devoir serait-il une consigne aveugle, qui exige l'obéissance passive ? Parce que Kant croit nécessaire de définir le bien par le devoir, et non pas le devoir par le bien? Mais Jacobi rejette ce para-

doxe, qui rappelle ceux des stoïciens[1]. Il admet, comme Platon, l'existence d'un bien en soi, d'un bien absolu. Et de ce bien, nous avons, comme du vrai et du beau, le pressentiment et l'amour, encore qu'il soit, comme eux, inconnaissable. Si nous sommes capables de vertu, c'est par cette tendance vers la perfection ineffable. Le devoir ne se définira donc plus, comme chez Kant, la nécessité d'obéir à la loi par respect pour la loi. Ce sera le sentiment impérieux qui exige que toutes nos tendances se subordonnent à notre aspiration vers le bien absolu, comme le corps à l'âme.

En second lieu, Jacobi proteste contre le caractère formel de la loi morale chez Kant. L'universalité de la loi qui s'impose à tout être raisonnable avec la même rigueur, et qui ne souffre d'exception sous aucun prétexte, compromet la moralité même. Selon Jacobi, la vertu de chaque personne est son œuvre propre, porte la marque de son caractère, a pour ainsi dire son style. Comment la plus haute moralité consisterait-elle en une obéissance passive à une loi rigide? Ce serait là, au contraire, le dernier degré de l'impersonnalité morale. L'idéale vertu, c'est l'activité la plus libre, la plus personnelle, la plus originale d'une grande âme, qui ne s'inspire que d'elle-même. Comme l'art, la moralité a ses chefs-d'œuvre[2], qui ne sont produits que par le génie. Il y a des Shakespeare, des Raphaël et des Michel-Ange du bien. Mais il n'est pas de procédés ni de règles qui permettent de les imiter ou de les égaler à coup sûr. Ici encore l'esprit de système, la fureur d' « expliquer » le réel, conduit à des formules vides : on méconnaît le véritable principe de la moralité. « Dans l'intérêt du développement de la science, dit Jacobi, vous êtes obligés — impossible de faire autrement! — de soumettre la conscience à une abstraction mort-

1. SW, III, 318-19. « Les qualités qui font le caractère vertueux... dépendent aussi peu de l'idée du devoir que du désir du bonheur... elles existent pour elles-mêmes. »
2. SW, V, 78.

née de la raison abstraite, de rendre la conscience aveugle, muette, sourde, et privée de tout sentiment, vous êtes obligés d'en arracher, jusqu'à la dernière fibre, la racine vivante qui est le cœur de l'homme[1]... » L'homme parfaitement moral selon la formule kantienne ne serait aux yeux de Jacobi qu'un automate : il cesserait d'être lui-même, c'est-à-dire d'être, pour s'identifier avec une « bonne volonté » générale et abstraite. Ce qui manque à cette morale, d'ailleurs si haute, si pure, c'est le sentiment de la vie. Jacobi, au contraire, réunissant ses souvenirs d'Aristote et de Spinoza, soutient que le souverain bien est le plus grand développement possible de la vie : car : « la vie est un bien en soi. Nous ne sommes et nous ne vivons que par les manifestations de notre activité. Chaque manifestation d'activité s'accompagne d'un certain plaisir spécial, qui rehausse, rend plus parfaite, achève l'activité elle-même... Aussi pourrait-on dire de la vertu qu'elle est le plaisir suprême, et de ce plaisir suprême qu'il est la vertu, la perfection, la béatitude divine[2]. » Nous voici bien loin de Kant. Au reste, Jacobi n'est pas toujours aussi aristotélicien que dans ce passage. Ses préférences, à l'ordinaire, vont à Hemsterhuis et à Ferguson. « La source de la moralité n'est ni dans le concept du devoir, ni dans le désir du bonheur. » Elle est dans le sentiment du bien. « Le bien nous est donné uniquement et immédiatement par notre cœur[3]. »

Enfin, la doctrine des postulats de la loi morale ne pouvait que déplaire à Jacobi. Sans doute il est d'accord avec Kant pour proclamer que Dieu, la liberté, l'immortalité, ne sont pas objets de science. Il le loue d'avoir compris que les démonstrations sont ici impuissantes. Mais il n'admet pas que Dieu, la liberté, l'immortalité, restent des concepts « problématiques », c'est-à-dire dont nous ne pouvons savoir s'ils correspondent à quelque réalité, ni que la raison pratique nous

1. SW, III, 39-40. *Jacobi an Fichte.*
2. SW, V, 541-42.
3. SW, V, 115. Voyez *supra*, ch. v, p. 121-125.

donne un motif d'y croire, sans que notre connaissance soit aucunement agrandie par là. Qu'importent à la conscience vivante et inquiète ces postulats, vraisemblables pour la raison qui ne connaît pas, et inaccessibles à la raison qui connaît, véritables « bouche-trou » de la raison pure ? Jacobi exige davantage. Dieu, la liberté, l'immortalité sont pour lui des objets de croyance. Mais non pas d'une croyance inférieure au savoir ; d'une croyance supérieure au contraire, type parfait de la certitude, et condition de la science elle-même. Comment se contenterait-il d'une métaphysique hypothétique, subordonnée à l'impératif catégorique ? L'intuition immédiate, si elle vaut pour le bien (le devoir), vaut aussi pour le beau et le vrai, pour l'absolu, pour Dieu. A prendre à la lettre la doctrine de Kant, on peut être athée et honnête homme. On peut respecter la loi morale, qui ne suppose rien hors d'elle-même, et laisser là les postulats. Or c'est ce que Jacobi n'a jamais voulu accorder. A ses yeux, la croyance en Dieu est la première des vertus, condition de toutes les autres. Qui est vraiment et pleinement athée, ne saurait vivre en honnête homme.

Pour conclure, en dépit de l'admiration que Jacobi a cru devoir professer pour Kant, en certaines circonstances, sa doctrine n'est pas un affluent du kantisme. C'en est bien plutôt un contre-courant. Kant ne s'y est pas trompé un seul jour, et Jacobi l'a laissé voir lui-même plus d'une fois. Il trouve que Kant « oublie partout la matière pour la forme » ; qu'il a de la pénétration *(Scharfsinn)*, non de la profondeur *(Tiefsinn)*[1], c'est-à-dire, si nous comprenons bien, que la philosophie de Kant ne va pas jusqu'au fond ultime des choses. Elle s'arrête aux « formes » ; elle n'atteint pas l'être. Mais cette vérité absolue, que Kant déclare, avec raison, inaccessible à la pensée réfléchie et scientifique, Jacobi la trouve spontanément révélée dans son cœur. « Ce qui passe la géométrie nous surpasse. » Pascal l'avait dit avant Kant. Mais

1. Leitzmann, p. 94.

il avait dit aussi : « Les vérités divines sont infiniment au-dessus de la nature ; Dieu seul peut les mettre dans l'âme. Il a voulu qu'elles entrassent du cœur dans l'esprit, et non de l'esprit dans le cœur. » Voilà ce que Kant n'a pas vu, et voilà pourquoi, avec tout son génie, il a manqué le but.

Dans une lettre du 20 juin 1790, Guillaume de Humboldt avoue à Jacobi que, pour un esprit comme le sien, la méthode de Kant, qui cherche à démontrer, est préférable à celle de Jacobi, qui invoque l'intuition immédiate et le sentiment individuel. La philosophie, ajoute-t-il, trouve son profit à l'une comme à l'autre, et il n'en voudrait exclure aucune. Seulement il lui paraît inexact de rapprocher Kant de Jacobi, comme on le fait souvent. « Car il n'y a pas entre vous et lui le moindre point de contact. Chez vous, toute connaissance est immédiate : révélation de l'objet et perception du sujet. Chez Kant, toute connaissance est médiate, et elle apparaît comme une conclusion imposée par la nécessité. Kant « admet » des choses en dehors de nous ; mais pourquoi ? Parce que, quand nous développons nos représentations, nous y trouvons pourtant quelque matière qui doit se rapporter à une réalité extérieure à nous. Il « admet » Dieu et une existence après la mort ; mais pourquoi ? Parce qu'autrement il resterait des besoins sans satisfaction et des injustices inexplicables. Il « admet » enfin la liberté de la volonté ; mais pourquoi ? Parce qu'autrement le principe de la moralité ne pourrait subsister... [1] » Tout ce qui demeure ainsi pour Kant postulat ou supposition *(Voraussetzung)*, est pour Jacobi objet d'intuition immédiate et certaine. Enfin, tandis que Kant cherche dans le sujet les conditions de la science, de la moralité et de l'art, Jacobi se place toujours au point de vue de l'objet. C'est l'objet qui s'impose à lui, et qui lui dicte, pour ainsi dire, sa doctrine. La vérité se révèle par son éclat propre : le philosophe n'a d'autre rôle que de la mettre dans tout son jour.

1. LEITZMANN, p. 31.

miration en termes que la politesse exagère sans doute, mais que l'on n'a nulle raison de ne pas croire sincères. D'où provient cette bonne volonté mutuelle, assez surprenante philosophiquement? Eux-mêmes l'ont cherché, et il n'est pas sans intérêt de voir les raisons qu'ils en ont données.

Déjà en septembre 1794, Fichte avait demandé à G. de Humboldt une introduction auprès de Jacobi. Il fait hommage à celui-ci de son premier livre, et il ajoute : « S'il y a un penseur en Allemagne avec lequel je souhaite et j'espère m'accorder dans mes convictions, c'est vous certainement[1] ». En 1797, dans la seconde introduction à la *Doctrine de la Science*, Fichte rappelle que dix ans auparavant, seul de tous ses contemporains, Jacobi a saisi le vrai sens de la *Critique de la Raison pure*, à savoir, l'idéalisme. Et il renvoie le lecteur à l'ouvrage de Jacobi (*Idéalisme et réalisme*), puisqu'il est inutile, dit-il dans les termes les plus flatteurs, de refaire ce qui a été si bien fait[2]. Dès l'apparition de la *Doctrine de la Science*, Fichte avait écrit à Jacobi pour lui faire remarquer que, sur le fond des choses, ils sont beaucoup plus d'accord qu'il ne semble. « J'ai lu et relu vos œuvres cet été, dans le loisir d'une campagne ravissante, et j'ai été frappé (surtout dans *Allwill*), de l'étonnante conformité de nos convictions philosophiques. Le public ne croira guère à cette conformité. Vous-même peut-être non plus... N'êtes-vous pas réaliste au su de tous, et moi, idéaliste transcendental, plus radical encore que Kant? Car chez lui il reste encore un « multiple de l'expérience », et moi j'affirme, en termes fort nets, que même ce multiple est produit par nous, au moyen d'une faculté créatrice.[3] » Mais son « moi absolu », Fichte en explique les rapports avec la conscience individuelle. Il montre que le sujet (au sens empirique) n'existe point sans un objet. Il englobe ainsi le réalisme dans son système. Loin de révolter le sens commun

1. Roth, II, 183.
2. Fichte's *Sämmtliche Werke*, I, p. 481.
3. Roth, II, 207-211. Lettre du 30 août 1795.

par une négation paradoxale, il le justifie, au contraire, et accepte ce qu'il implique. Il peut ainsi répondre aux questions que pose la vie. C'est ici que sa doctrine est bien faite pour plaire à Jacobi. « Et quelle est donc, dit Fichte, la fin du point de vue spéculatif, et de toute la philosophie avec lui, si ce n'est la vie? Si l'humanité n'avait jamais goûté de la philosophie, elle pourrait se passer de ce fruit défendu. Le premier qui souleva la question de l'existence de Dieu brisa les barrières, ébranla l'humanité dans ses bases les plus profondes, et l'engagea dans une lutte avec elle-même, qui n'est pas encore terminée, et qui ne peut l'être que par une marche hardie jusqu'au sommet d'où la théorie et la pratique apparaissent unis. Nous avons commencé à philosopher par présomption, et nous avons ainsi perdu notre innocence : nous avons vu notre nudité, et nous philosophons depuis lors pour trouver le salut. » Sans faire bon marché, comme Jacobi, de l'activité spéculative de la raison, sans croire que la vérité nous est donnée et suffisamment garantie par un sentiment immédiat, Fichte pense donc aussi que l'intérêt suprême est celui de l'action. Agir, il faut agir! C'est le mot qu'il répète sans cesse, et avec lequel il enflamme la jeunesse accourue autour de sa chaire à Iéna. La prééminence de la raison pratique est plus décidée chez lui que chez Kant. L'*être* a sa raison dans le *devoir-être*. L'univers n'est qu'une matière de droits et de devoirs.

S'il est permis de distinguer, d'après leur effet sur les âmes, deux sortes d'idéalisme : l'un essentiellement logique, et qu'on pourrait appeler « isolant », l'autre moral et « liant », l'idéalisme de Fichte devrait servir de type à cette seconde catégorie. Le nom d' « égoïsme métaphysique », que certains historiens lui ont donné, est des plus malheureux. Il prête à un contre-sens complet. Car cette doctrine est au contraire métaphysiquement sociale, si j'ose dire. L'objet essentiel où elle tend est de fonder les rapports des êtres moraux entre eux, et d'établir le règne des fins dont Kant avait parlé. Les déductions de la *Doctrine de la Science*,

si ardues et si difficiles à suivre, ne doivent pas donner le change. Le centre de gravité de la philosophie de Fichte n'est pas là. Ce travail logico-métaphysique, pour nécessaire qu'il soit, n'a qu'un rôle préparatoire. La vraie fin est la morale. Fichte, a-t-on dit, est à Kant ce que Spinoza est à Descartes. Formule inexacte : vraie pourtant en ce point que, comme Spinoza, Fichte a incliné la doctrine de son prédécesseur à une philosophie de la morale et de la religion.

Or on peut soutenir (et c'est le sentiment de Fichte lui-même), qu'une philosophie de l'action est toujours suffisamment réaliste. Il veut dire qu'elle accorde en fait au réalisme tout ce que celui-ci demande légitimement : le reste de ce qu'il réclame étant naïveté ou défaut de réflexion. Donc, conclut Fichte, ma doctrine a beau être un idéalisme transcendental, comme elle concède, en somme, au réalisme la satisfaction qui convient, comme elle est avant tout une philosophie de l'action, Jacobi n'a point de motif de ne pas l'accepter. « Allwill, écrit Fichte, demande à l'idéaliste transcendental de se contenter de couvrir ses propres frontières, et de les fixer exactement : moyennant quoi il lui fait espérer une paix perpétuelle et même une sorte d'alliance. Je crois avoir rempli la condition[1]. »

Il y a plus. Outre cette communauté de tendances, outre cette conception pareille du but dernier de la philosophie, nous retrouvons, chez Jacobi et chez Fichte, un même trait d'une importance capitale. Tous deux, par des méthodes, il est vrai, différentes, cherchent dans le moi la solution du

1. Roth, II, 211. Cela se trouve encore confirmé, s'il en est besoin, par un passage caractéristique du *Sonnenklarer Bericht* (1801). « Rien, dit Fichte, n'a une valeur absolue, que la vie. Tout le reste : pensée, poésie, science, n'a de valeur qu'en tant qu'il se rapporte en quelque façon à la vie, qu'il en provient et qu'il vise à y retourner. Voilà la tendance de ma philosophie. C'était aussi celle du kantisme, qui sur ce point du moins, ne se séparera pas de moi. C'est encore celle d'un réformateur de la philosophie contemporain de Kant, celle de Jacobi, qui, s'il voulait enfin me comprendre, aurait bien peu d'objections à élever contre mon système. » Fichte's *Sämmtliche Werke*, Berlin, 1845, II, p. 333-4.

problème métaphysique et du problème moral. Tous deux y saisissent l'absolu, Jacobi par le sentiment, Fichte par la réflexion. Aussi tous deux, à des degrés divers, ont-ils inspiré les romantiques. Jacobi annonce la morale et la religion de Schleiermacher, l'esthétique et la psychologie des Schlegel. Fichte, de son côté, est le philosophe par excellence pour les romantiques. La *Doctrine de la Science* a été leur livre de chevet. Presque tout ce qu'ils ont eu d'idées nettes leur est venu de là. Sur ce point les historiens sont d'accord : M. Haym y a insisté avec beaucoup de force[1], et M. Kuno Fischer fait remarquer, très justement, le caractère « titanesque » du « moi » de Fichte, qui ne peut cesser de vouloir, d'agir et de produire, sans cesser d'être[2].

D'où vient donc cette prédilection des romantiques pour le système de Fichte ? — C'est qu'il transforme le kantisme encore hésitant en un subjectivisme absolu. C'est qu'il fait tout sortir, au point de vue métaphysique, de la « génialité du moi », comme les romantiques y ramènent tout, au point de vue esthétique. Mais « la génialité du moi » c'est la devise partout présente, quoiqu'autrement exprimée, d'*Allwill* et de *Woldemar*. Reconnaissez le principe même de Rousseau, qui a fait une si extraordinaire fortune, et dont l'imagination allemande s'est emparée pour le transformer et pour l'assimiler à ses tendances naturelles. Kant, Fichte, Herder, les romantiques, Jacobi, Schiller, Gœthe même, tous se sont inspirés plus ou moins de la « révélation qui leur était venue de Genève ». Chez Jacobi, en particulier, nous avons trouvé la revendication passionnée des droits du moi, de sa liberté absolue, contre les entraves qui l'arrêtent et les règles qui l'oppriment. Nous ne serons donc pas surpris de rencontrer chez Fichte un éloge de *Woldemar*, suivi de ces mots : « Oui, cher et noble ami, nous sommes complètement d'accord, et cet accord avec vous me persuade, plus que tout le reste, que je suis sur le bon chemin. Vous aussi,

1. R. Haym, *Die romantische Schule*, p. 214 sqq.
2. K. Fischer, *Geschichte der neueren Philosophie* V, 581.

vous cherchez toute vérité là où je la cherche : dans le sanctuaire le plus intime de notre être... Seulement vous procédez par intuition, et moi par la forme du système philosophique..... Vous poussez droit au point central : moi, j'ai surtout affaire aux éléments, et je ne veux encore qu'aplanir la voie. Il serait donc fort possible que tout autre que vous n'aperçût pas aussi nettement notre accord qu'il est évident pour moi [1]... »

On sent, à l'insistance même de Fichte, qu'il n'est pas tout à fait sûr de trouver Jacobi disposé à regarder les choses de ce biais. Celui-ci voudra-t-il reconnaître l'identité foncière de leurs deux doctrines? Sans doute, Jacobi n'était pas insensible aux remarques que Fichte faisait valoir tout à l'heure, quand il montrait que la raison d'être de la philosophie est dans l'action. Puis Fichte devait lui être agréable comme l'accomplissement vivant d'une prédiction qu'il avait souvent faite aux disciples de Kant. Et enfin la chaleur, l'enthousiasme moral de Fichte n'étaient point pour déplaire à Jacobi. C'était bien toujours la morale du devoir et de l'impératif catégorique, mais sans la rigidité froide et comme juridique, sans la condamnation méprisante du sentiment que Kant avait crues nécessaires. C'était une morale plus communicative, et en un sens plus humaine, vivifiée par un sentiment énergique de la solidarité.

Jacobi tient compte de tout cela. Dans son *Epître à Fichte*, il ne lui ménage point les louanges. Il salue en lui le véritable successeur de Kant, dont il achève l'œuvre. Fichte a mené à bien la révolution que Kant avait commencée. Fichte reçoit même le nom de « Messie de la raison pure [2] ». Réduire Kant au rôle de précurseur, c'était forcer un peu l'éloge, et Jacobi dut s'en expliquer dans la suite. Il voulait dire que l'idéalisme encore hésitant dans la *Critique de la Raison pure* avait trouvé sa forme définitive dans la *Doctrine de la Science*. Remarquez, d'ailleurs, que cette « Epître »

1. Roth, II, 223-4. Lettre du 26 avril 1796.
2. SW, III, 9.

est de 1799, c'est-à-dire du moment où Fichte, accusé d'athéisme, était menacé de perdre sa chaire à l'université d'Iéna. L'Allemagne philosophique suivait l'affaire avec un intérêt passionné. C'est donc un témoignage public de sympathie que Jacobi donnait à Fichte. Sa bonne volonté est évidente. Mais son embarras ne l'est pas moins. Fichte, en effet, est à mille lieues de l'anthropomorphisme, et déclare bien haut qu'il ne fera sur ce point aucune concession. Or Jacobi n'a-t-il pas toujours dit que ne pas admettre la personnalité divine équivaut à nier Dieu ? C'est précisément ce que soutenaient les accusateurs de Fichte. En bonne logique, Jacobi aurait dû se joindre à eux. Il s'en tire par une distinction, plus apparente que nette, entre deux manières de nier Dieu : l'une réelle et définitive, l'autre purement verbale et extérieure, l'amour de Dieu subsistant au fond. Cette seconde forme d'athéisme est pardonnable [1]. Elle a été l'erreur de grandes âmes, foncièrement religieuses. Spinoza est le type de ces faux athées, dignes de ne pas l'être. Jacobi rappelle qu'il l'a absous jadis, et il reconnaît en Fichte une noble exception du même genre. « Qui professe une si belle et si juste morale, dit-il, ne saurait être athée que de bouche : en son cœur, il reconnaît Dieu. »

Jacobi, comme on voit, plaide coupable pour celui dont il s'est fait spontanément l'avocat. Il invoque les circonstances atténuantes. En fait, malgré ces témoignages de bon vouloir, il ne défend pas la philosophie de Fichte. Il la combat au contraire, comme il avait combattu celle de Kant. Plus vivement même, puisque, comme il sait fort bien le remarquer, il est plus près de Kant que de Fichte. Kant pensait que pour la raison théorique l'absolu est insaisissable, Dieu et la liberté, indémontrables, et que la croyance suppléait ici au défaut de science : toutes conclusions qui coïncidaient, au moins extérieurement, avec celles de Jacobi. Nous l'avons vu se prévaloir de cet accord. Fichte, au contraire, avec son

1. SW, III, 46-47.

idéalisme absolu, rétablit un nouveau dogmatisme. Pourquoi les objections élevées par Jacobi contre tout système de philosophie épargneraient-elles celui-là ?

Toutefois, Jacobi ne rejette pas la *Doctrine de la Science* absolument et sans réserve. Dans la première partie de son *Epître à Fichte,* il lui reconnaît, sous certaines conditions, le droit à l'existence. De même, dit-il, que personne ne songe à nier la possibilité et la légitimité des mathématiques, sous prétexte que ce sont des sciences abstraites ; de même, il faudrait être ignorant et inepte pour mépriser la philosophie transcendentale, — à condition qu'on la considère aussi comme une science abstraite. « Je me la représente comme un matérialisme sans matière, une *mathesis pura*, où la conscience pure et vide tient lieu de l'espace mathématique [1]. » Magnifique effort de déduction, où les formules s'engendrent et se développent avec une rigueur du plus bel effet ! Mais n'oublions pas que c'est une sorte de jeu où l'esprit s'exerce. L'erreur commence quand le philosophe s'imagine emprisonner l'être dans ses formules, et expliquer le réel. Expliquer, c'est construire ; construire, c'est produire. Seul l'esprit absolu produit le réel en le pensant. L'esprit humain ne peut construire que l'abstrait. Il ne voit le réel que *a parte post,* non *a parte ante*. Analyser, remonter de concept en concept à des généralités toujours plus abstraites, voilà à quoi se réduirait notre pouvoir de connaître, si nous n'avions le sentiment et l'intuition.

Par conséquent, si l'idéalisme transcendental prétend ne pas être un système d'abstractions, mais donner une explication du réel, il échouera comme les autres systèmes, et pour les mêmes raisons. Nous n'insisterons pas sur les preuves que Jacobi fait valoir. Elles ne disent rien qui ne se trouve déjà dans les *Lettres sur la Doctrine de Spinoza.* Elles développent l'idée d'une réalité suprême, non connue, mais devinée et pressentie par nous ; d'une bonté absolue qui

1. SW, III, 12.

nous est révélée par une intuition supérieure au savoir, et qui seule donne un sens à la vie et au monde. « Ce monde de phénomènes, s'il a toute sa réalité dans les phénomènes, s'il n'a point de sens plus profond, s'il n'a rien à révéler au dessus de soi, devient une hallucination répugnante. Je maudis la conscience qui fait apparaître ce cauchemar, et j'invoque le néant comme une divinité secourable pour m'en délivrer [1]. » Mais heureusement l'autre alternative s'impose, et nous sauve du pessimisme. Si j'existe, s'il est certain que j'existe, il est encore plus certain que l'Etre parfait, de qui je tiens tout mon être, existe *a fortiori,* encore que je ne puisse le connaître. Voilà la vraie philosophie : comprendre que l'absolu échappe à notre entendement, et nous rendre à la certitude immédiate du cœur. Autant vaut dire que la *Doctrine de la Science* est une entreprise sans espoir.

Il en va de même en morale. Certes, l'esprit qui anime la morale de Fichte est sublime : mais Jacobi le loue surtout de ne pas avoir suivi de trop près celle de Kant. « Je n'ai jamais pu comprendre comment on pouvait trouver quelque chose de mystérieux et d'inconcevable dans l'impératif catégorique, qui se déduit si aisément de notre tendance à être d'accord avec nous-mêmes ; et comment on a pu entreprendre ensuite, sous ce prétexte, de voir dans les « chevilles » de la raison pure les conditions de la réalité des lois de la raison pratique. Aussi jugez de mon plaisir, quand j'ai trouvé, dans les premières pages de votre *Destination du savant,* que vous étiez pleinement d'accord sur ce point avec moi [2]. » Quant au reste, la morale de Fichte pèche, elle aussi, par excès de formalisme et d'abstraction. La source de la moralité et de la vertu n'est pas le *moi* absolu, le *moi* pur et vide, que Jacobi comparait tout à l'heure à l'espace géométrique. C'est le cœur vivant et palpitant, le cœur de l'homme réel, avec ses tendances, ses passions et son aspiration au bien. « Ce

1. SW, III, 36. Cf. *Supra*, ch. III, p 70 sqq.
2. SW, III, 42.

cœur, je ne veux pas que la philosophie transcendentale me l'arrache de la poitrine pour y substituer une tendance du « moi pur ». Je ne me laisse pas délivrer du joug de l'amour pour trouver ma félicité dans l'orgueil [1]. »

Jacobi n'acceptait donc, sur aucun point, la paix perpétuelle et l'alliance que Fichte lui avait offertes. Définir l'idéalisme transcendental une science abstraite, analogue aux mathématiques, équivalait à lui refuser toute valeur métaphysique. Fichte fut plus étonné qu'irrité des vives objections de Jacobi. Il paraît même plus préoccupé de se les expliquer que d'y répondre. Si Jacobi me comprenait, s'il voulait me comprendre, dit-il souvent, je ne vois pas comment il pourrait rejeter ma doctrine. A quoi revient en somme la différence qui nous sépare ? C'est que je réduis à l'unité le dualisme auquel s'est arrêté Jacobi. Il constate l'opposition du moi et du non-moi : je la constate comme lui, mais je la déduis de l'activité du moi absolu. Il déclare que la réalité est objet de croyance : je le pense aussi, mais pour moi « croire » s'oppose à « penser » comme s'y oppose « sentir » et je reconnais dans la matière les perceptions confuses de Leibniz. En un mot, si Jacobi allait logiquement au bout de ses idées, il tomberait dans mon système de l'idéalisme transcendental. — Fichte n'a pas tort, mais il ne voit pas, ou il ne veut pas voir, à son tour, que Jacobi se défie précisément de la logique, parce que, selon lui, en poursuivant une explication totale, on s'écarte nécessairement de la vérité. Car on construit un système : on se fie à l'entendement pour une besogne qui n'est pas la sienne, et l'on méconnaît le « pressentiment du vrai », qui seul donne une certitude sur les questions dernières. Or ce pressentiment implique, à n'en pas douter, un dualisme. Dualisme du corps et de l'âme, dualisme de la nature et de la liberté, dualisme de nos tendances sensibles et de notre aspiration au bien, enfin dualisme du relatif et de l'absolu. Le commencement de la

1. SW, III, 41. *Jacobi an Fichte.*

sagesse est donc de ne pas nier ce dualisme, sous prétexte de philosophie. Le besoin d'unité, qui vient de l'entendement, entraîne l'homme aux plus graves erreurs. Il exige que l'on trouve *une* cause, *une* substance unique de tout ce qui est. Le métaphysicien cède à cette suggestion, se risque à une doctrine de l'absolu, et il aborde fatalement au naturalisme et au panthéisme. Il ne s'aperçoit pas qu'il est dupe, et que sa sagesse est folie. Inversement, ce qui est folie aux yeux du prétendu sage s'impose au véritable philosophe. Il faut comprendre l'inintelligible comme tel, a-t-on dit, par une fausse interprétation de Hegel. — Non, dit Jacobi : il ne faut pas le comprendre, il faut simplement l'accepter. Il n'y a de salut que dans une doctrine du « non savoir ». J'ai senti mon impuissance, ajoute Jacobi, et j'ai dit simplement ce que je voyais et ce que je ne voyais pas. Ma doctrine, si c'en est une, ne mérite pas le nom de philosophie. Mais qu'importe, si elle ne s'éloigne pas du « vrai » ? Et le plus sûr moyen de s'en éloigner serait de suivre l'exemple de Fichte : de réduire à l'unité le dualisme, inexplicable, mais certain, que nous atteste l'intuition spontanée. Car, ou l'on restera dans l'abstrait, et l'on construira un système logique, mais purement symbolique et imaginaire : ce sera la philosophie de Fichte, l'idéalisme transcendental, acceptable tant que l'on n'y cherche pas l'expression du réel. Ou l'on fera un effort pour enfermer le réel dans ce système, et dans ce cas, point d'autre issue que le fatalisme spinoziste. Le πρῶτον ψεῦδος de tout dogmatisme métaphysique est de lâcher le « vrai », que donne le sentiment, pour courir après l'unité, mirage trompeur de l'entendement. Donc le double réalisme de Jacobi ne doit pas se ramener à l'idéalisme de Fichte, quand même la logique nous solliciterait à passer de l'un à l'autre. C'est une tentation : sachons y résister.

Fichte a peine à comprendre cette philosophie qui craint d'en être une jusqu'au bout. Son étonnement s'exprime dans une lettre à Reinhold, qu'il publia en réponse à l'*Epître*

à Fichte. « Jacobi, dit-il, connaît si profondément l'essence de la spéculation, et non moins profondément l'essence de la vie : d'où vient donc qu'il ne peut pas s'élever de sang-froid au-dessus de toutes deux, et apercevoir leurs rapports? Pourquoi toujours ces deux alternatives qui s'excluent : ou bien être si préoccupé du point de vue de la spéculation qu'il rougit de s'exprimer à lui-même ses objections contre mon système ; ou bien, du point de vue de la vie, railler la spéculation, dont il connaît comme personne la valeur et la portée, la charger d'injures et de malédictions[1] ? » Cette attitude paraît à Fichte si étrange, qu'il se demande si par hasard elle ne s'expliquerait point par une anomalie individuelle. Il rappelle l'hallucination dont Jacobi raconte lui-même qu'il a été obsédé dans son enfance : peut-être lui en est-il resté une aversion insurmontable contre la méditation spéculative? Sans écarter complètement cette hypothèse, je chercherais plutôt la cause de cette singularité dans les tendances religieuses de Jacobi et dans son penchant au mysticisme : les deux explications d'ailleurs ne s'excluent pas. J'y retrouverais encore une trace de l'influence exercée sur Jacobi par Pascal. « Plût à Dieu... que nous connussions toute chose par instinct et par sentiment! » La spéculation témoigne que nous appartenons à la nature ; le sentiment nous élève au-dessus de la nature, et ce faisant, résout, ou du moins dévoile l'énigme de notre essence. Il est donc naturel que Jacobi oppose le sentiment à la spéculation, et que se fiant à l'un, il se défie de l'autre. Il redoute si fort « l'enthousiasme logique », qu'il en vient à un véritable « enthousiasme de la vie ». A force de haïr les généralités abstraites et vagues, il s'attache aveuglément, d'une prise maladive, si j'ose dire, à l'individu concret et vivant. « La vie est la vérité » : tel est l'axiome au-delà duquel il est vain de vouloir remonter. Décomposer le vivant est une absurdité, puisque, pour expliquer la vie, l'on

1. Roth, II, 277-280. Lettre du 22 avril 1799.

commence par la faire évanouir. Jacobi n'aura donc pour la philosophie qui analyse et qui généralise que raillerie et mépris. Rappelez-vous la scène de *Faust* où Méphistophélès, grave sous la robe du docteur, vante à l'étudiant qui le consulte les procédés de la science :

Pour connaître et décrire une chose ayant vie,
Mettez dehors l'esprit premièrement,
Alors en main nous avons les parties,
Le lien spirituel y manque seulement[1].

N'y aurait-il pas là, comme un écho des conversations de Gœthe et de Jacobi ?

Quoi qu'il en soit, Fichte dut se rendre à l'évidence, et renoncer à l'espoir d'amener Jacobi à son idéalisme transcendental. Il en prit son parti, et il s'en expliqua nettement dans une note de son opuscule satirique *Vie et opinions étranges de Frédéric Nicolaï* (1801). Des dissentiments considérables, dit-il en substance, se sont élevés entre Jacobi et moi. Ils tiennent surtout à ce que Jacobi ne m'a pas compris sur certains points essentiels, et cela, très probablement, par ma faute. « Mais quelle qu'en soit la raison, et quelque langage que Jacobi juge bon de tenir sur moi, qui puisse m'obliger à lui répondre ; — et même si, selon la destinée commune, Jacobi subissait l'affaiblissement de l'âge, et n'avait point d'ami pour l'avertir et l'empêcher de paraître inférieur à lui-même devant le public ; — rien de tout cela ne m'empêchera de le regarder, pour le passé, comme un des premiers hommes de son temps, comme un des rares chaînons de la vraie tradition philosophique[2]. »

L'éloge n'est pas mince. Mais il a comme un air d'oraison funèbre, et Jacobi dut sentir surtout ce qu'il avait de mortifiant. Il est pénible à un philosophe de s'entendre vanter pour son action « dans le passé », et l'allusion au déclin de

1. GŒTHE, *Faust*, 1re partie. Traduction de François SABATIER. Paris, 1893, p. 70.
2. FICHTE'S *Sämmtliche Werke*, t. VIII, p. 32.

ses facultés était dure. En fait, dès cette époque, les dispositions de Jacobi à l'égard de Fichte n'étaient plus du tout favorables. Il justifie ici le célèbre portrait où Gœthe le représente comme « ayant une nature de diplomate ». Dans les œuvres qu'il publie, la discussion reste courtoise, et même aimable. On ne se douterait jamais, à les lire, de quel ton Jacobi s'exprime sur le compte de ses adversaires philosophiques, et en particulier de Fichte, quand il écrit librement à ses confidents. Il est alors malveillant jusqu'à la violence, jusqu'à l'injustice la plus choquante. Plus de précautions oratoires pour faire entendre que l'idéalisme transcendental est une doctrine admirable sans doute, mais inadéquate au réel ; plus d'hommages rendus au génie philosophique du « Messie de la raison pure ». Jacobi écrit tout uniment que cette dialectique si difficile à suivre est sans intérêt comme sans portée ; que les ouvrages de morale de Fichte sont pitoyables, et que le tout ensemble ne vaut ni le temps qu'on y passe, ni la peine qu'on s'y donne. Que Reinhold prenne ce galimatias au sérieux, c'est là, selon Jacobi, la preuve définitive de sa médiocrité.

Toute piqûre d'amour-propre mise à part, deux points surtout ont dû indisposer Jacobi. D'abord, le « moi absolu » de Fichte. Ces deux mots jurent d'être accouplés. Fichte a bien essayé de rendre son idéalisme acceptable pour Jacobi, et de lui persuader qu'il n'ôte rien au réalisme en l'englobant dans son système. Mais Jacobi n'a pas goûté du tout cette interprétation, ou plutôt cette absorption de sa doctrine. Et quant à celle de Fichte, prétendre à une conception rationnelle de l'absolu est une erreur dont Jacobi croyait avoir fait justice. Désigner cet absolu sous le nom de « moi » : autre erreur, plus grave encore, s'il est possible. Car un moi absolu n'est rien, qu'une abstraction vide. Il n'existe que des « moi » individuels et concrets. « L'individualité est un sentiment fondamental, racine de l'intelligence et de toute connaissance. Sans individualité, point de substantialité ; sans

substantialité, plus rien... « Conscient » est un adjectif; on ne peut le penser sans un substantif, et ce sujet est précisément ce qui se manifeste (sans intuition possible) dans le sentiment de l'identité. Il est impossible de penser la personnalité de l'homme comme une pure trame obtenue par une synthèse : non moins impossible, cela est prouvé, de la regarder comme quelque chose qui s'engendre peu à peu dans le temps. Moi, Frédéric-Henri Jacobi, je me connais immédiatement par la seule vertu de ma substance, sans avoir besoin d'aucun signe distinctif : je n'ai pas besoin de me composer d'abord pour me connaître... Je fais un saut périlleux, et je dis : de même que pour Fichte tout est subjectivité, pour moi tout est objectivité[1]. » Dans cette même lettre, Jacobi attaque Fichte avec une extrême vivacité. Il l'accuse de l'avoir pillé, de lui avoir pris jusqu'à ses phrases et ses expressions, avec « la plus noire ingratitude ».

Ce dernier grief est le plus extraordinaire. Fichte n'avait guère besoin, semble-t-il, d'emprunter à Jacobi, et l'accusation de plagiat est écartée d'avance par son caractère. Mais Jacobi écrivait sous l'impression que venait de lui laisser la *Destination de l'Homme*. Or il se trouve, en effet, à la fin de la première partie et au commencement de la troisième partie de cet ouvrage, des passages qui rappellent de très près, et presque en termes identiques, des thèses chères à Jacobi. Ainsi Fichte pose comme lui l'antinomie du déterminisme et de la liberté. D'un côté, l'entendement exige l'universelle intelligibilité, c'est-à-dire la nécessité : mes actes sont donc des phénomènes semblables aux autres, et soumis aux mêmes lois. Je m'imaginais en être l'auteur, je n'en suis que le spectateur ; c'est la nature qui agit en moi, qui me fait vicieux et vertueux. Je n'en suis point responsable. Mais, aussitôt, le sentiment proteste avec énergie. Jamais ma conscience n'admettra que je ne sois qu'une mécanique dont les ressorts sont mus par les forces de la nature,

1. Zöppritz, I, 238-40. Lettre à Jean-Paul, du 16 mars 1800.

jamais elle n'abdiquera la responsabilité, l'initiative, la paternité réelle de mes actes [1]. Jacobi s'arrête à cette antinomie, et le propre de sa doctrine est de la constater, sans vouloir y chercher de solution intelligible. Fichte la résout dans sa *Doctrine de la Science*. Mais cette science, il ne la considère pas comme l'œuvre de l'entendement pur et abstrait. Elle provient de l'activité essentielle de l'âme, qui s'appelle de son vrai nom liberté : elle se légitime par la croyance. « J'ai trouvé l'organe avec lequel je saisis... toute réalité. Cet organe n'est pas le savoir ; nul savoir ne peut se fonder ni se prouver lui-même ; tout savoir en suppose un plus haut qui l'explique et ainsi de suite à l'infini. Cet organe, c'est la croyance... Toute ma conviction n'est que croyance, et elle vient non de l'entendement, mais de la disposition de l'âme (*Gesinnung*)... Telle est la condition de tous les hommes qui ont jamais vu la lumière du jour. Qu'ils le sachent ou non, toute la réalité qui existe pour eux, ils ne la saisissent que par la croyance : et cette croyance fait partie de leur être, elle leur est innée... Nous sommes tous nés dans la croyance. Ceux qui sont aveugles suivent aveuglément le mystérieux et irrésistible attrait. Celui qui voit suit les yeux ouverts, et croit parce qu'il veut croire [2]. »

Ce sont bien là, en effet, les termes mêmes que Jacobi employait. Mais tandis qu'il s'arrêtait ici à une dualité irréductible dans la nature de l'homme, Fichte ramène au contraire cette dualité à l'unité. « Notre pensée n'est pas fondée en elle-même, indépendante de nos instincts et de nos tendances. L'homme n'est pas composé de deux parties courant parallèlement l'une à l'autre ; il est absolument un [3]. » Ainsi Fichte s'élève au-dessus du point de vue de Jacobi, au-dessus de celui de Kant même, pour fonder son idéalisme moral : « Le monde est pour moi l'objet et la sphère de mes devoirs, et absolument rien d'autre... C'est du besoin d'agir

1. Fichte's *Sämmtliche Werke*, II, 194-98.
2. Fichte's *Sämmtliche Werke*, II, 253-55. — Cf. *supra*, ch. V, p. 104 sqq.
3. *Ibid.*, p. 255-6.

que sort la conscience du monde réel, et non cette conscience qui engendre le besoin d'agir. Celui-ci est primitif, celle-là est dérivée. Nous n'agissons pas parce que nous connaissons, mais nous connaissons parce que nous sommes déterminés à agir. La raison pratique est la racine de toute raison. Les lois de l'action pour des êtres raisonnables sont immédiatement certaines, et le monde n'existe certainement pour eux que parce que ces lois sont certaines. »

On comprend dès lors que la *Destination de l'Homme* ait irrité et comme exaspéré Jacobi. Fichte y est à la fois si près et si loin de lui : assez près pour répéter ce qu'il dit de l'intuition, du savoir, de la liberté et de la croyance ; assez loin pour opposer à son dualisme une sorte de monisme moral. Aussi le jugement de Jacobi est-il particulièrement dur. La *Destination de l'Homme* lui paraît un ouvrage exécrable. Le fond n'en vaut rien. La forme en est ridicule, pour ne pas dire grotesque. L'enflure du style, le tour oratoire sont d'une bien méchante rhétorique [1]. Il faut du courage à Jacobi pour aller jusqu'au bout. Naturellement, ses amis et ses disciples renchérissent encore sur cette sévérité. Jean-Paul écrit une satire intitulée *Clavis Fichtiana*, avec une dédicace enthousiaste adressée à Jacobi [2]. Bouterwek s'interroge, et trouve que Fichte lui inspire maintenant un véritable dégoût. Auparavant, il le jugeait seulement pitoyable au point de vue théorique : il le trouve aujourd'hui dangereux au point de vue moral. Les doctrines qu'il enseigne sont pis que des erreurs : ce sont des fautes. Et il termine en définissant le système de Fichte un « onanisme transcendental [3] ». Un peu plus tard, Jacobi lui-même se félicite de voir Schelling aux prises avec Fichte. « Tous ces gens-là, ajoute-t-il, sont fous à lier. Il faut les laisser se rompre le cou les uns aux autres, et passer ainsi leur fureur jusqu'à ce qu'ils tombent épuisés [4]. »

1. Zöppritz, I, p. 234-251. Lettre à Jean-Paul, du 13 février 1800.
2. Jean-Paul-Friedrich Richter's *Sämmtliche Werke*, t. XXX. *Anhang zum ersten komischen Anhang des Titans.*
3. Zöppritz, I, 311. Lettre du 26 avril 1802.
4. Zöppritz, I, 312. Lettre à Reinhold, du 10 août 1802.

Jacobi n'imaginait pas que ces lettres, adressées à des amis intimes, dussent jamais être publiées. Il s'y laissait aller, sous l'impression du moment, à des vivacités de langage qu'il aurait sans doute atténuées le lendemain. Elles sont précieuses pourtant. Elles trahissent le mécontentement et l'aigreur dont Jacobi ne savait pas se défendre, à mesure que la vieillesse venait, et que les succès retentissants de Fichte, de Schelling, de Hegel, le rejetaient dans l'ombre. Il se sentait un peu délaissé, presque dédaigné, insensiblement mis de côté. Ces jeunes gens ne craignaient pas de dire à Kant qu'il n'avait plus voix au chapitre, pour l'interprétation de ses propres ouvrages, et qu'ils le comprenaient mieux qu'il ne s'était jamais compris lui-même. Que pensaient-ils alors de Jacobi? En pensaient-ils seulement quelque chose? Le *salto mortale* ne devait-il pas faire sourire ces métaphysiciens intrépides, qui prenaient bravement leur point de départ dans l'intuition intellectuelle? Jacobi le sentait. De là le besoin de rendre dédain pour dédain. De là l'amertume passionnée de ses critiques, quand il peut librement s'épancher entre intimes. Fichte est le plus souvent l'objet de ses sarcasmes, peut-être parce que c'est lui que Jacobi connaît le mieux, et parce qu'il fait de son talent, indéniable en somme, l'usage le plus répréhensible. Un ami de Jacobi, Nicolovius, qui vit Fichte à l'œuvre pendant plusieurs mois, à Kœnigsberg, où il avait suivi la famille royale, exprime ce sentiment sous une forme naïve. « Quel homme supérieur que Fichte, s'écrie-t-il, si seulement il voulait bien ne plus s'occuper de philosophie[1] ! »

La sévérité de Jacobi ne s'adoucit qu'au sujet des *Caractères de l'Evoque présente*, qui parurent en 1805. Outre l'éclat et la beauté du style, auquel il ne pouvait rester indifférent, les vigoureuses attaques de Fichte contre la morale de l'égoïsme, contre les prétendus esprits forts, contre le positivisme régnant, contre l'abaissement des caractères et l'apa-

1. Zöppritz, II, 198.

thie des esprits en Allemagne, tout cela répondait à merveille aux sentiments intimes de Jacobi. Il écrit à son ami Köppen : « Les *Caractères* contiennent quantité de choses excellentes. Mais Fichte ne les a pas tirées de son système. Il les y a introduites plutôt. On peut tout simplement transvaser ces bonnes choses de son récipient dans un autre, et lui rendre le sien. » Et il ajoute : « Je comprends de jour en jour plus parfaitement et plus profondément ce qu'il y a de superficiel et de faux dans les philosophies les plus récentes. Je pourrais le prêcher au peuple du haut des toits : mais je n'ai plus de jambes pour monter, ni de voix pour me faire entendre [1]. »

II

Aveu de lassitude, ou pour mieux dire, aveu de découragement, et qui n'était que trop justifié ! Par ces « philosophies les plus récentes », Jacobi veut désigner, semble-t-il, plutôt encore Schelling que Fichte. Son dernier ouvrage : *Des choses divines et de leur révélation* (1811), contient une critique de Schelling fort passionnée, mais peu clairvoyante. Jacobi saisit bien, en gros, la filiation des systèmes. De même qu'après Kant, Fichte a dû paraître (après l'idéalisme imparfait la *Doctrine de la Science*), de même à Fichte devait succéder Schelling (à la philosophie du moi absolu, la doctrine de l'identité du sujet et de l'objet). Ce dernier système, Jacobi l'appelle *idéal-matérialisme* [2]. C'est, selon lui, un panthéisme. Une fois posés les principes de la *Critique de la Raison pure*, il était inévitable que ce système reparût à son heure : la logique l'exigeait, tout contraire que ce fût à l'esprit et aux intentions de Kant. Celui-ci n'avait-il pas voulu limiter les prétentions de la raison humaine? N'avait-il pas

1. Roth, II, 396. Lettre du 16 septembre 1806.
2. SW, III, 345, 355.

cru lui interdire à jamais les aventures et les erreurs du dogmatisme métaphysique ?

Kant avait résolument fait à la croyance sa part. Si les objets métaphysiques, dans sa doctrine, étaient indémontrables pour la raison théorique, cela permettait du moins de les concevoir tels que le cœur et la conscience les réclament. Rien n'empêchait de croire à un Dieu bon, à une Providence qui règle l'ordre du monde, et vers qui peuvent monter les adorations et les prières. Le kantisme, par ce côté, se conciliait avec les convictions de Jacobi, qui sont pour lui la mesure de toute vérité. Mais déjà Fichte, plus confiant en la raison pure, et plus dogmatique, s'élève à la science absolue, et définit Dieu « l'ordre moral de l'univers ». N'allait-il pas jusqu'à dire que la personnalité et la conscience de soi sont incompatibles avec l'idée de Dieu? Et voici que la « seconde fille » de la philosophie critique, la doctrine de Schelling, supprime même la prééminence reconnue par Fichte à l'ordre moral. Elle divinise simplement la nature.

Ici la critique de Jacobi devient tout à fait malheureuse. Il n'a pas compris Schelling, et l'on se demande s'il l'a bien lu. Il maintient avec opiniâtreté, mais sans preuves, que le système de « l'identité absolue » est simplement un « spinozisme retourné », et que son auteur est incapable de s'élever au-dessus du point de vue naturaliste. Il y trouve donc la forme la plus blâmable et la plus dangereuse de l'athéisme. Il lui oppose son propre dogme de la personnalité divine, sur un ton d'affirmation aigre, et d'irritation impatiente, — on est tenté de dire, sénile, si l'on réfléchit à l'âge que Jacobi avait atteint. Il croit accabler Schelling, et tous ses arguments portent à côté. La philosophie qu'il réfute, Schelling ne l'a jamais enseignée, et celle que Schelling enseigne, Jacobi ne paraît même pas l'apercevoir.

Schelling profita de l'occasion qui lui était offerte. Il habitait Munich, comme Jacobi : il faisait partie de l'Académie dont Jacobi avait été président. Les rapports entre les deux

philosophes, amicaux au début[1], n'avaient pas tardé à changer de caractère. Jacobi aimait encore le monde et la conversation. A Munich, comme autrefois à Pempelfort et à Eutin, il fréquentait la haute société, recherchait les succès de salon, et il irritait Schelling par ses allures de philosophe à la mode, choyé par les grandes dames. De son côté Schelling et son entourage s'étaient permis quelques plaisanteries sur le compte de Jacobi, de ses fidèles, et surtout de ses deux sœurs, vieilles demoiselles « qui ne bougeaient du cabinet du philosophe non plus que deux vieilles chattes ». Ces propos, rapportés à Jacobi, ne manquèrent pas d'être envenimés. Bref, griefs personnels et dissentiments philosophiques s'ajoutant les uns aux autres, Jacobi prit l'offensive, et il attaqua violemment Schelling. C'était une faute. Il ne tarda pas à s'en repentir. Depuis longtemps Schelling cherchait un moyen de satisfaire son ressentiment[2]. Il n'osait entreprendre une campagne contre Jacobi, que protégeaient sa situation, ses hautes relations, et surtout son âge. Mais, provoqué, il avait le droit de se défendre. Comme il l'écrit à ses amis, l'attaque de Jacobi arrivait fort à propos. Elle lui donnait ses coudées franches. Il en usa, il en abusa même. En réponse au livre de Jacobi, il fit paraître une grosse brochure, où il couvrait le vieux philosophe de ridicule[3]. Après avoir essayé de le prendre en flagrant délit de perfidie et de mauvaise foi dans ses citations, Schelling montrait que la doctrine incriminée et réfutée par Jacobi n'avait rien de commun avec la sienne. Puis, poursuivant son adversaire sur son propre terrain, il raillait avec un acharnement impitoyable la faiblesse logique de sa doctrine de la croyance. Il terminait enfin par une parodie du *salto mortale*, plus méchante que spirituelle, et il ne s'arrêtait qu'après avoir infligé au vaincu toutes les mortifications imaginables.

La riposte était brutale, si brutale même que les amis de

1. Zöppritz, II, 14. — Cf. Meier, p. 118. Lettre du 8 août 1807.
2. Kuno Fischer, *Geschichte der neueren Philosophie*, t. VI, p. 213-214.
3. Schelling's *Sämmtliche Werke*. Stuttgart, 1861, t. VIII, p. 19-139.

Schelling en furent quelque peu honteux pour lui. Certes, Jacobi s'était donné les premiers torts, et Schelling, clairement désigné dans son livre sans y être franchement nommé, avait dû ressentir cette offense. Mais il triomphait sans générosité. La bonté de sa cause n'était pas douteuse, et personne n'aurait pris au sérieux l'accusation d'athéisme que Jacobi paraissait lancer contre lui : puisqu'aussi bien cela voulait simplement dire que Schelling n'admettait pas l'anthropomorphisme comme Jacobi. Schelling se serait fait plus d'honneur en n'accablant pas un ennemi à terre. Jacobi s'abstint de répliquer. Quelques-uns de ses amis le firent pour lui, mais il laissa tomber la querelle. Du côté de Schelling on imita bientôt cet exemple. Lui-même convient, dans une lettre, qu'il a peut-être dépassé la mesure. Il se peut, dit-il, que dans le feu de l'action, en frappant juste, j'ai frappé trop fort.

Il n'y aurait aucun intérêt à reprendre ici le détail de cette querelle. Ce qu'elle avait de personnel est bien mort, et sur le fond philosophique du débat, Schelling avait trop évidemment raison. Il est certain que le monisme de Schelling, que son système de « l'identité absolue », ne pouvait être que lettre close pour Jacobi. Celui-ci n'avait-il pas vécu toute sa vie sur une conviction qui avait à ses yeux la force d'un axiome : à savoir, que la nécessité et la liberté, que la nature et l'ordre moral s'excluent réciproquement? et que panthéisme signifie athéisme, c'est-à-dire négation de la personnalité de Dieu? Or le système de Schelling consistait précisément à réaliser ce que Jacobi avait toujours déclaré irréalisable. Il faisait sortir, par évolution, la liberté de la nécessité même, l'ordre moral de la nature, et la personnalité divine de la substance absolue impersonnelle. Une telle doctrine ne pouvait être, aux yeux de Jacobi, qu'une forme bâtarde du spinozisme, sans franchise et sans probité logique. Ce n'est pas, en général, à près de soixante-dix ans qu'un philosophe peut changer d'attitude mentale, et se placer à un point de vue dont il a nié jusque-là la valeur et

même la possibilité. Jacobi avait critiqué Kant; il avait condamné Fichte : il devait excommunier Schelling.

Schelling lui fit expier durement son imprudence. Mais vingt-cinq ans auparavant, Jacobi avait-il épargné davantage la vieillesse de Mendelssohn? Par un juste retour, c'est pour lui maintenant qu'il aurait fallu invoquer l'excuse que Kant avait jadis fait valoir en faveur de l'auteur du *Phédon*. « Mendelssohn, disait Kant, aurait fini par reconnaître l'insuffisance des preuves théoriques de l'existence de Dieu. Sa pénétration naturelle l'aurait conduit à cette conclusion, si en même temps qu'une longue vie le ciel lui eût conservé cette souplesse de l'esprit qui est un privilège de la jeunesse, et qui lui permet de transformer complètement sa manière de penser, au fur et à mesure que change l'état des sciences[1]. » Schelling vengea Mendelssohn des mépris de Jacobi. Mais il ne prévoyait pas qu'il aurait un jour besoin, à son tour, du même plaidoyer, et qu'il lui faudrait subir les dédains des disciples de son rival disparu. Philosophes du raisonnement et philosophes de la croyance, tous, sur ce point là, sont sujets aux mêmes illusions.

Le temps réservait à Jacobi, ou du moins à sa mémoire, une revanche encore plus piquante. Schelling aurait-il jamais cru, quand il accablait sans pitié son vieil adversaire, qu'un jour viendrait où il s'inspirerait de lui? C'est pourtant ce qu'il devait faire, en 1833, dans ses leçons sur l'histoire de la philosophie moderne[2]. Pour critiquer Hegel, Schelling « se cuirasse », dit M. Kuno Fischer, des arguments tant de fois invoqués par Jacobi. Il explique comme lui que le logique ne coïncide jamais avec le réel, et qu'il est vain de prétendre déduire ce qui est. Même une de ces leçons est consacrée presque en entier à Jacobi. Schelling rend pleine justice à son mérite. Il montre fort bien la place que Jacobi occupe au commencement de la réaction contre le rationalisme du XVIIIe siècle, et il l'appelle, à ce point de vue, « la

1. KANT'S *Sämmtliche Werke*, éd. ROSENKRANZ, t. I, p. 382.
2. SCHELLING'S *Sämmtliche Werke*, t. X, p. 126-200.

personnalité la plus instructive peut-être de toute l'histoire de la philosophie moderne[1]. » S'il combat encore la doctrine, il l'expose du moins sans mauvais vouloir ni dénigrement. En un mot, cette critique, assez superficielle d'ailleurs, est écrite sur le ton qui convient à l'histoire, et même avec sympathie. Rien n'y rappelle la brutalité du pamphlet de 1812. Mais en réalité, dès 1812, Jacobi appartenait déjà à l'histoire, comme Kant, et plus encore que Kant. Schelling l'aurait compris sans doute, si l'attaque malencontreuse de Jacobi ne lui eût fait perdre son sang-froid.

III

Si large et si puissant que fût le courant issu de Kant, l'Allemagne philosophique n'y était pourtant pas entraînée tout entière. Le nombre n'était pas négligeable de ceux que rebutait le formalisme abstrait de Kant, ou qu'éloignait le caractère strictement légal de sa morale. Beaucoup demeuraient plus sensibles à l'exquise poésie du platonisme, ou à la grandeur métaphysique de Spinoza. Parmi eux, semble-t-il, Jacobi aurait dû trouver, sinon des disciples, au moins des lecteurs sympathiques et favorables.

En fait, cela ne s'est guère produit, et il n'est pas malaisé de voir pourquoi. D'une part, la philosophie de Jacobi, à cause de son caractère expressément individuel, était un *credo* autant qu'une doctrine. Quiconque n'était pas avec lui était contre lui. Peu lui importait pour quelles raisons on se refusait au *salto mortale* : kantiens ou non kantiens lui paraissaient, en ce cas, également ennemis. En outre, à partir de 1792 environ, les systèmes se succédèrent en Allemagne avec une extrême rapidité. En l'espace de quelques années, le kantisme, dépouillé de sa forme première, parut se fondre avec

1. Kuno Fischer, *Geschichte der neueren Philosophie*, t. VI, p. 294; p. 969.

des éléments qui provenaient des métaphysiques antérieures, principalement de Leibniz et de Spinoza. Plus tard seulement, une fois entrée dans l'histoire, la philosophie de Kant sera dégagée des éléments parfois réfractaires que Reinhold, Fichte, Schelling et les autres y mélangeaient. Mais, à l'époque de leur apparition, ces nouveaux systèmes passaient pour le développement naturel et logique du kantisme. Par suite, ce que les romantiques, par exemple, auraient pu être tentés de chercher chez Jacobi, faute de le rencontrer chez Kant, ils le trouvaient, avec plus de vigueur et d'éclat philosophiques, chez les jeunes successeurs du grand philosophe. C'est pourquoi, malgré d'indéniables affinités, ni Jacobi n'a été favorable aux romantiques, ni ceux-ci ne se sont montrés indulgents pour l'œuvre de Jacobi.

Les romantiques n'ont pas été, au sens strict du mot, des philosophes. L'eussent-ils été, leur inquiétude naturelle les aurait empêchés de mûrir une doctrine. Toutefois, ce qu'ils ont fait, ils ont voulu le faire en philosophes, si bien que leurs habitudes d'analyse et de réflexion esthétique n'ont pas été sans nuire à leur œuvre poétique. Ils ont plus disserté que créé. Ils ont cherché à faire prévaloir une certaine conception de l'art, de l'histoire, de la nature et de l'homme : n'y avait-il pas là tous les éléments d'une philosophie ? Plus d'un trait y rappelle Jacobi, et de fort près. D'abord, la part prépondérante faite à l'intuition, à l'instinct, à ce qui est immédiat et spontané, au « génie », — et le dédain de ce qui est produit par le travail discursif et méthodiquement réglé de l'entendement. « Leibniz affirme, Wolff démontre : c'est tout dire », écrit Frédéric Schlegel. Les grands philosophes sont des poètes et des voyants. Leur génie est fait de divination, non de logique. Ou plutôt c'est une logique souple et vivante qui n'a rien de commun avec le mécanisme rigide de la démonstration. Socrate et son ironie, Platon et sa grâce attique, voilà les modèles du philosophe, s'ils n'étaient inimitables, et s'il n'était contradictoire que le philosophe eût un modèle. Sa doctrine doit être

une appréhension personnelle de la vérité; sa pensée, une expression originale et singulière de l'univers.

Comme Jacobi encore, les romantiques sont les ennemis déclarés du rationalisme cher au XVIIIe siècle. Ils détestent la clarté artificielle et crue de cette philosophie « des lumières », qui n'a pas compris qu'un clair-obscur mystérieux estompe partout les contours du réel. Ce reproche, Jacobi l'avait fait avant eux, vingt ans plus tôt, et précisément dans les mêmes termes[1]. Avant eux encore, — et toujours d'après Rousseau, — il avait proclamé le droit souverain du cœur à se mettre au-dessus des formules de la moralité abstraite, et il avait revendiqué la liberté absolue du moi dans le domaine de l'action comme dans celui de l'art.

D'où vient donc qu'il y ait eu si peu de sympathie réciproque entre Jacobi et les romantiques? Le parfum de mysticisme piétiste qui se décèle dans son œuvre y a été pour quelque chose : peut-être aussi un certain ton de fatuité mondaine et légèrement ridicule dans ses romans. Mais surtout ils trouvaient chez Fichte, et bien plus à leur goût, tout ce qui pouvait leur plaire chez Jacobi, et beaucoup moins de ce qui pouvait leur déplaire. Le compte-rendu de *Woldemar* par Frédéric Schlegel (1796)[2] est resté célèbre. Spirituel par endroits et malveillant d'un bout à l'autre, c'est une exécution sommaire, et en somme assez injuste. Abandonnons à Schlegel l'intrigue et les caractères du roman : la philosophie de Jacobi méritait un examen plus sérieux. Je n'y trouve, dit-il en substance, que l'unité d'une personne et non pas l'unité d'une doctrine : je croyais être en présence d'une philosophie, et je rencontre l'individualité de Frédéric-Henri Jacobi. Point de principes généraux, point de liaison rigoureuse entre les idées, et pour conclusion : « Remettons-nous-en à la grâce de Dieu. » Quelle étrange

1. Voyez *supra*, ch. IV, p. 80.
2. Paru d'abord dans le journal *Deutschland*, puis dans le recueil *Charakteristiken und Kritiken*, 1801, réimprimé par MINOR, *Friedrich Schlegel, Seine prosaischen Jugendschriften*, Wien, 1882, II, p. 72-92.

conception de la vérité ! — Et Schlegel conclut son article en reprochant à Jacobi son « immoralité ». Bref, cette critique affecte trop l'allure d'une satire. Il est évident que la position philosophique de Jacobi est peu ordinaire : mais il s'est efforcé de la justifier, et il eût été équitable d'examiner ses raisons. Schlegel n'a eu garde de le faire. Il s'est contenté de tourner *Woldemar* en ridicule. Peut-être n'était-il pas fâché d'attirer, par ce coup d'éclat, l'attention du public sur son jeune talent ? Mais la plupart des traits qu'il aiguise avec complaisance l'atteindront lui-même. En publiant ses propres ouvrages, il vengera amplement Jacobi. Le futur auteur de *Lucinde* a mauvaise grâce à reprocher à l'auteur de *Woldemar* son impuissance plastique et sa gaucherie philosophique : je ne dis rien de l'immoralité.

Il est fort douteux que Jacobi se soit le moins du monde reconnu dans l'œuvre des romantiques. S'il en a eu l'idée, il n'a pas dû y prendre grand plaisir. Il a pu penser qu'il se voyait dans un de ces miroirs convexes qui renvoient au spectateur son image grotesquement déformée. Son ami Brinkmann lui écrit, en 1804, à propos des frères Schlegel, qui mènent une bruyante campagne contre l'esprit et les traditions du dix-huitième siècle : « A quoi bon tout ce tapage ? L'essentiel de ce qu'ils proclament a été dit, il y a vingt ans, par Jacobi et par Herder. Le reste est arbitraire, ou exagéré, ou faux, comme lorsqu'ils s'amusent à vouloir faire de Lessing un adversaire de la philosophie « des lumières » [1].

Jacobi souscrit de grand cœur à ce jugement. Leur style et leur poétique l'inquiètent. Il n'est pas sûr de les bien comprendre. Il appartient à une génération qui s'était formée à l'école des classiques français et anglais, et qui, malgré tout, dans le clair-obscur, ne faisait pas la part du lion à l'obscur. Il se défie de « cette espèce d'hommes pour qui et chez qui, consciemment et inconsciemment à la fois, le sérieux devient plaisanterie, et la plaisanterie, sérieux ; — chez qui la physio-

1. Zöppritz, I, 333.

nomie devient grimace, et la grimace, physionomie. A ce jeu-là le meilleur naturel finit infailliblement par se gâter. Un des romantiques (Werner) croit que c'est l'élément mystique qui m'est étranger et antipathique. Au contraire, lui ai-je dit; mais j'aime trop ce qu'il y a de haut et de vrai dans le mystère pour souffrir qu'on s'en fasse un jouet, et qu'on le tourne en masquerade (*sic*)[1]. » En un mot, Jacobi veut bien être mystique, mais il n'aime pas à être mystifié. Il n'a aucun goût pour une esthétique littéraire qui ne tolère plus que le symbolisme, et qui vit dans le fantastique et l'irréel. Il n'est pas plus satisfait des dithyrambes enthousiastes que l'art et la société du moyen-âge inspirent aux romantiques. Leur piété rétrospective pour cette époque « barbare » lui paraît une affectation de paradoxe. Bref, ils trouvent moyen, en disant tout autre chose que les « philosophes » du dix-huitième siècle, d'être aussi loin qu'eux de la nature et de la vérité.

Jacobi a-t-il du moins fait une exception en faveur de l'écrivain romantique qui a le plus évidemment subi son influence, et dont l'œuvre était de nature à le séduire davantage? A-t-il applaudi à la brillante entrée en scène de Schleiermacher, débutant en 1800 par ses *Discours sur la Religion?* Schleiermacher en aurait été fort heureux. Brinkmann, leur ami commun, s'était chargé de porter l'ouvrage à Jacobi, et de lui dire que le jeune auteur attachait le plus grand prix à son suffrage[2]. C'était la vérité. « Parmi nos philosophes de renom, écrivait alors Schleiermacher, Jacobi est le seul de qui je désire cela. Reinhold m'est indifférent. Fichte est un grand philosophe, mais l'admiration pour le talent n'entraîne pas toujours la sympathie[3]. » Jacobi, au contraire, était *persona grata* pour Schleiermacher. Ce nom était associé à ses plus anciens souvenirs d'enfance; les œuvres de Jacobi avaient été une de ses premières lec-

1. *Briefwechsel zwischen Gœthe und Jacobi*, p. 243. Lettre du 19 février 1808.
2. Zöppritz, I, 260-61. Mai 1800.
3. Lettre de Schleiermacher à Brinkmann, citée par Dilthey, *Das Leben Schleiermacher's*, p. 331.

tures. Il aime à parler de sa vieille affection pour lui, et de « son accord avec la façon de penser de Jacobi sur l'homme en général ». C'est aussi par Jacobi qu'il avait d'abord connu Spinoza. Il avait étudié les *Lettres sur la Doctrine de Spinoza* avec un tel soin, qu'il avait pu rectifier l'exposition de Jacobi sur quelques points, d'après elle-même, et avant d'avoir vu le texte de l'*Ethique* [1]. Enfin, les *Discours sur la Religion*, avec une dialectique plus forte et une virtuosité plus riche, reflètent en maint endroit la pensée même de Jacobi.

Ces discours, dit Hegel presque aussitôt, sont « du Jacobi à la seconde puissance [2] ». Et en effet, si Schleiermacher se renferme moins jalousement que Jacobi dans les données de sa conscience individuelle, s'il s'approche davantage d'un sentiment ou d'une intuition proprement philosophique de l'univers et de l'être absolu, il n'en persiste pas moins à placer, comme Jacobi, le centre de gravité de sa doctrine dans la spontanéité du sujet sentant. C'est le même genre de mysticisme, c'est la même confiance dans les certitudes du cœur en face de la science, c'est enfin la même affirmation du réalisme, dont la conscience morale croit avoir besoin pour contrebalancer les progrès de l'idéalisme spéculatif.

Tous ces points de contact entre Schleiermacher et lui-même, Jacobi ne les ignorait pas. Mais précisément, plus Schleiermacher avait compris et senti où était le « vrai », et moins Jacobi pouvait lui pardonner de soutenir en même temps les pires erreurs. La plus grave est de rejeter l'anthropomorphisme. Le jeune théologien s'en détourne avec une telle antipathie que, dans ses *Discours sur la Religion*, il paraît souvent éviter le nom même de Dieu ! Aveu inconscient d'athéisme, puisque Jacobi appelle athée quiconque n'admet pas la personnalité de Dieu. Et d'où vient ce déplorable égarement? De Spinoza, sans aucun doute, par qui Schleiermacher s'est laissé séduire. Il n'a pas su résister à

1. Dilthey, *Leben Schleiermacher's*. — *Denkmale*, p. 64-69.
2. Hegel's, *Werke*, I. *Glauben und Wissen* (1802), p. 112-113.

l'ivresse métaphysique. Fort de son sentiment religieux, il a cru pouvoir s'élever à une conception des rapports de l'absolu, de l'univers et de l'âme humaine. Vaine tentative, dont le résultat ne pouvait être qu'une accession plus ou moins déguisée à la métaphysique par excellence, au panthéisme fataliste et athée, en un mot, au spinozisme. Jacobi admire Spinoza, mais il s'en éloigne. Schleiermacher admire Spinoza, et se livre à lui. Il y perd, dirait Jacobi, et son Dieu, et lui-même.

Jacobi ne prit même pas la peine de protester contre le rapprochement que Hegel indiquait entre sa doctrine et celle de Schleiermacher : pourtant il avait dû en être vivement choqué : « Qu'il n'en dise rien, écrit Schleiermacher, cela me paraît le signe d'un très profond mépris pour mes *Discours*. J'en suis peiné, car je l'aime beaucoup [1]. » Jacobi, dira-t-il plus tard, a été presque le seul exemple dans sa vie d'une affection qui n'ait pas trouvé de réponse. Avec le temps, sans changer de sentiment à l'égard de Jacobi, il comprit que ses *Discours* avaient été à la fois trop spinozistes et trop romantiques pour lui plaire. Dans une lettre importante du 30 mars 1818, il explique au vieux philosophe en quoi il est d'accord avec lui, et où il s'en sépare. Il rend hommage à l'esprit qui anime la doctrine de Jacobi. Il trouve bon que le sentiment y joue un rôle capital. Mais l'entendement n'est-il pas trop vite et trop radicalement sacrifié ? « Païen par l'entendement, chrétien par le cœur » : formule profonde, mais non définitive [2] ; opposition réelle, mais que Schleiermacher veut résoudre par une conciliation plus haute. Il ne s'arrête pas au dualisme qui est demeuré pour Jacobi le dernier mot de la sagesse humaine. « Chez moi aussi, l'entendement et le sentiment sont à la fois juxtaposés et distincts ; mais le contact s'établit entre eux, comme entre les pôles d'une pile galvanique. La vie la plus

1. SCHLEIERMACHER'S *Briefwechsel*, IV, 80.
2. Cette formule se retrouve encore dans une lettre de Jacobi à Reinhold, du 8 octobre 1817. ROTH, II, 418.

intime de l'âme, selon moi, consiste précisément en ce sentiment qui vient de l'entendement, en cet entendement qui vient du sentiment, sans que les deux pôles cessent d'être distincts et se confondent[1]. » A la fin de cette même année 1818, Schleiermacher vint à Munich. Il eut avec Jacobi plusieurs entretiens, et il essaya de lui faire entendre qu'il s'était assagi depuis le temps de sa romantique jeunesse. Mais Jacobi, affaibli par l'âge, ne put jamais voir en son interlocuteur que l'auteur des *Discours sur la Religion*.

IV

D'autres contemporains, moins originaux et moins brillants que Schleiermacher ont essayé de tenir une position intermédiaire entre Jacobi et Kant. Tel Fries, qui veut donner de Kant une interprétation psychologique, et qui se rapproche ainsi du point de vue propre à Jacobi, sans cependant s'y placer tout à fait[2]. Bouterwek, plus médiocre, touche à beaucoup de sujets, et s'occupe particulièrement d'esthétique. Il accable Jacobi sous des louanges tellement hyperboliques, tellement maladroites, qu'elles prendraient facilement un air d'ironie, si Bouterwek pouvait être soupçonné de quelque malice[3]. Plus fidèle à la doctrine du maître apparaît l'entourage immédiat de Jacobi, ceux que l'on appellerait ses disciples, s'il avait un enseignement : Wizenmann, l'auteur des *Résultats de la philosophie de Jacobi et de Mendelssohn,* dont le tempérament philosophique semblait promettre quelque originalité, s'il eût vécu ; Neeb, Ancillon, Krug, Roth, qui édita la correspondance de Jacobi après sa mort, Köppen qui acheva la publication, de ses *Œuvres complètes*, tous philosophes de plus de bonne volonté que de génie.

1. Zöppritz, II, 140-144.
2. Zöppritz, II, 4-8. Lettre du 20 mars 1806.
3. Zöppritz, I, 283, 311.

Enfin, dernière forme d'influence dont Jacobi eût été lui-même fort étonné : sa doctrine servit assez longtemps, en Autriche, de philosophie officielle. Elle y avait d'abord paru suspecte. N'enseignait-elle pas que tous les hommes, possédant les mêmes droits naturels, doivent être égaux devant la loi? Jacobi ne protestait-il pas avec véhémence contre le despotisme sous toutes ses formes? Ne se déclarait-il pas pour les théories libérales d'Adam Smith? Sa doctrine en un mot n'était-elle pas infectée de l'esprit du XVIIIe siècle, où la Sainte Alliance voyait, à la fois, la cause principale des crimes de la Révolution, et une menace perpétuelle pour les institutions sociales? Pourtant on ne tarda pas à la juger autrement. Ce dualisme irréductible de l'âme et du corps, de la science et de la croyance, du mécanisme et du miracle, pouvait fournir les éléments d'un spiritualisme peu gênant, qui ne donnerait point d'ombrage au clergé. De 1831 à 1848, les chaires de philosophie en Autriche (excepté celles de la Bohême, véritable fief de l'école de Herbart), furent occupées par des fonctionnaires, qui, conformément aux instructions ministérielles, enseignaient la philosophie de Jacobi [1]. Ils se servaient de manuels rédigés par Lichtenfels, le plus distingué des professeurs de philosophie qui vécût alors à Vienne. Quel argument pour les ennemis de Jacobi, qui l'accusaient de travailler sous main au profit du catholicisme, s'ils avaient pu prévoir cette extraordinaire fortune de sa philosophie sous le gouvernement de Metternich! Jacobi aurait sans doute désavoué l'usage qu'on en faisait, et il faut avouer que l'administration autrichienne se préoccupait peu de rester fidèle à l'esprit de l'auteur. Elle en tirait simplement ce dont elle avait besoin : un spiritualisme clair et inoffensif, catégorique dans ses affirmations, d'où l'esprit d'examen était à peu près absent, et qui s'alliait donc à merveille avec l'enseignement du catéchisme. Comme

1. Zirngiebl, *Friedrich Heinrich Jacobi's Leben, Dichten und Denken*, p. 316-318. — Cf. Erdmann, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, II, p. 371.

elle tenait avant tout à assurer l'accord de la raison et de la foi, elle s'emparait d'une doctrine où la raison n'étant guère que la foi sous un autre nom, aucun conflit n'était à craindre. Peu importait que Jacobi ne l'eût pas entendu ainsi, et qu'il eût même expressément condamné la coutume de certains conservateurs, qui ravalent la morale et la religion au rôle de soutiens des institutions politiques et de l'ordre social.

Ce n'est pas là, évidemment, qu'il faut chercher le développement de la doctrine de Jacobi. Nous ne le demanderons pas non plus aux disciples obscurs, ni aux imitateurs, qui ne comptent point. Nous le trouverions plutôt chez Schleiermacher, chez Fichte, chez Hamilton, chez les philosophes de la croyance au XIXe siècle, et, comme il arrive souvent, autant chez ceux qui ont combattu Jacobi que chez ceux qui ne lui seraient pas hostiles. Prise en elle-même, exactement telle qu'il l'avait arrêtée, sa doctrine ne comportait pas de progrès. Dès sa jeunesse, il l'avait fixée *ne varietur*. Elle ne pouvait se développer qu'avec la personnalité même de son auteur : elle n'a point réellement changé pendant le cours de sa longue vie. « Je projette un ouvrage, écrit-il à Voss, en octobre 1809, où j'essaierai de faire comprendre pourquoi, au milieu de tous les changements de systèmes de philosophie dont j'ai été témoin, je suis demeuré immuablement tel que j'étais [1]. » Cet ouvrage, Jacobi ne l'a pas écrit, mais nous y suppléons sans peine. Il suffit de se rappeler la définition que Jacobi s'est faite de la philosophie. Si elle consistait, comme la science, en la poursuite méthodique de vérités démontrables, on pourrait y espérer toujours de nouveaux progrès. Mais « le vrai », selon Jacobi, nous est donné dans une intuition immédiate. Il s'agit uniquement d'en faire ressortir l'évidence. Par suite, le philosophe qui a travaillé de son mieux à « faire voir ce qui est », peut considérer son œuvre comme définitive. S'il y revient, c'est qu'il a trouvé une

1. ZÖPPRITZ, II, 38.

« illustration » du vrai plus éclatante ou plus touchante. Ainsi Jacobi a employé tour à tour les procédés d'exposition les plus différents : le roman philosophique, le recueil de lettres, le dialogue, et enfin le traité didactique. Mais, sous ces formes diverses, la doctrine demeure identique. Il n'y a rien à développer ni à approfondir : c'est toujours la même vérité immédiatement révélée au cœur.

Voilà pourquoi le Jacobi qui s'attaque à Schelling en 1811 est à très peu de chose près le même Jacobi qui argumentait en 1785 contre Mendelssohn. Il a moins de souplesse. Il est vieux, il est fatigué. Il trouve que les jeunes gens refont, avec plus de prétention et moins de talent, ce qui avait été fait déjà au temps de sa jeunesse. Mais doctrine, méthode, arguments, rien n'a varié. Il a été témoin, comme il le dit lui-même, du grand mouvement philosophique de l'Allemagne après Kant, sans y prendre part, et comme un homme qui se sent de plus en plus étranger à ce qui se passe. Son attitude, à l'égard des doctrines successives, est caractéristique. Kant était son contemporain, et, en un certain sens, son allié. Jacobi l'a étudié avec soin, et il en a assez bien jugé le fort et le faible. Fichte l'intéresse déjà moins. Nous avons vu avec quelle mauvaise humeur et quelle amertume, pour ne pas dire plus, il en parle dans l'intimité. Schelling lui est franchement antipathique, et l'on s'aperçoit trop, quand Jacobi veut le réfuter, qu'il ne l'a pas compris. Herbart et Hegel, dont il aurait pu connaître la doctrine sur la fin de sa vie, semblent l'avoir fort peu occupé. Sensible à leurs critiques, il n'a pas été curieux de leurs systèmes. Il ne lisait plus, il se relisait.

Cette immobilité est d'autant plus frappante, que Jacobi avait contribué, pour une bonne part, à réveiller la philosophie allemande de son « sommeil dogmatique ». Dans sa critique de la tradition wolfienne, dans sa discussion du problème de la certitude, dans sa théorie de l'inconnaissable, Jacobi avait fait preuve d'un sentiment de l'absolu et d'une intelligence des questions métaphysiques qu'on ne

trouverait, au même degré, chez aucun de ses contemporains, Kant excepté. Cette originalité, Schleiermacher, Fichte, Hegel, Schelling même l'ont reconnue. Mais comme Jacobi se donnait son point d'arrivée en même temps que son point de départ, comme sa doctrine consiste même à les faire coïncider, tout progrès lui était interdit. Il avait dit son dernier mot du premier coup. Le mouvement qu'il avait aidé à produire se propagea donc sans qu'il y participât, et malgré lui. Il lui fallut assister, en spectateur mécontent, à une brillante succession d'efforts métaphysiques. Il en désapprouvait le principe, il devait donc en méconnaître aussi les résultats.

CONCLUSION

I

Jacobi n'ignorait point la singularité, et, si l'on peut dire, l'excentricité de sa philosophie. Il en acceptait allègrement certaines conséquences, renonçant de grand cœur, par exemple, à toute prétention scientifique. Il en subissait certaines autres avec peine, et ce lui fut un amer chagrin de voir le mouvement philosophique de l'Allemagne s'éloigner de lui toujours davantage. Mais à aucun moment il ne songea à se départir de sa méthode. L'abandonner eût été mentir à sa conscience, tant sa philosophie, comme le lui écrit Guillaume de Humboldt, « est l'expression fidèle de toute sa manière d'être et de penser[1] ». Il était donc bien inutile de contester à Jacobi, au nom de la logique, la position qu'il avait choisie. A vrai dire, il ne l'a pas choisie. Aucune autre n'était acceptable pour lui, ni même possible. Il fallait qu'il fût à la fois, et à sa manière, mystique et rationaliste.

Mystique, il l'est, et il ne s'en cache point[2]. La pente naturelle de son esprit l'y inclinait. Le mysticisme est d'ailleurs de tradition presque ininterrompue dans la philosophie allemande. Il y apparaît de très bonne heure, et avec plus ou moins d'éclat, il y persiste et s'y maintient. Pourtant la première moitié du XVIIIe siècle lui avait été particulièrement

1. LEITZMANN, p. 31.
2. SW, III, 437.

peu favorable. Il était également suspect aux successeurs de Wolff et à ceux de Locke. Mais il avait trouvé un refuge chez les piétistes, ennemis jurés de la philosophie « des lumières ». Jacobi s'est formé à leur école. Peu importe donc qu'il ne procède pas directement des mystiques allemands du moyen-âge ou de ceux du XVII[e] siècle, de Tauler ou de Jacob Bœhme. Il en a connu presque l'équivalent dans l'enseignement religieux donné à son enfance, et dont il a gardé une très profonde impression. Plus tard, Pascal et Fénelon ont agi sur lui dans le même sens. Ainsi s'explique que Jacobi soit entré si aisément dans le sens des bizarres opuscules de Hamann, et qu'une parfaite intimité se soit établie tout de suite entre le « mage du Nord » et son cher Jonathan. Le talent de Hamann semblait peu fait pour séduire d'abord Jacobi. Ce style tourmenté, obscur, précieux et pédant à la fois aurait dû plutôt rebuter l'élève de Le Sage et de Bonnet, l'admirateur des classiques français et de Rousseau. Mais que comptaient ces défauts extérieurs au prix du mysticisme militant de Hamann, et de la guerre ouvertement déclarée par lui à l'orgueil rationaliste de son temps ? Jacobi n'eut qu'à l'entendre : sa sympathie était gagnée d'avance. De même, comment a-t-il conçu une affection durable pour un caractère mal équilibré comme Jean-Paul, ou pour un mystique inquiétant comme Lavater ? C'est que Jean-Paul, renchérissant sur l'aversion que Jacobi éprouve contre les métaphysiciens du genre de Fichte, le félicite de ne pas ressembler à ces « vagabonds de la pensée pure[1] » ; c'est que Lavater exagère encore, s'il est possible, la part que Jacobi fait au sentiment dans la révélation de l'absolu en nous[2].

Jacobi qui a fréquenté, qui a reçu chez lui une bonne partie du monde philosophique de l'Allemagne, ne s'ouvre tout à fait qu'avec les mystiques. Hamann, Hemsterhuis, Lavater, la princesse Galitzine et son cercle forment la société qu'il pré-

1. Roth, II, 289. Lettre du 22 décembre 1799.
2. Roth, I, 424-429. Lettre du 5 septembre 1787.

fère. Certes sa correspondance avec Wieland, avec Gœthe, avec Herder est fort intéressante ; mais elle ne nous découvre pas toujours le fond de sa pensée. Il ne parle en toute franchise qu'avec les autres, qui sont ses amis de cœur. Leur façon de juger est aussi la sienne. Comme eux, il sera sévère pour les romans de Gœthe, pour *Wilhelm Meister* et pour les *Affinités électives*, parce que le ton et les tendances de ces œuvres ne peuvent que choquer un mystique[1]. A Paris, il a voulu voir Saint-Martin. Bien qu'il ne soit pas érudit, et qu'en dehors de Platon et d'Aristote, il ne cite guère que des philosophes modernes, on est surpris parfois de voir où l'ont conduit les hasards de ses lectures. Il citera, par exemple, Hugues de Saint-Victor[2], ou, pour commenter Spinoza, il reproduira de longs passages de Giordano Bruno, dont il paraît avoir compris (à la suite de Hamann, il est vrai) le panthéisme original et un peu mystique[3].

Ces affinités achèveraient d'éclairer le sens de la doctrine, s'il restait sur ce point la moindre obscurité. Mais jamais philosophe n'a plus souvent ni plus ouvertement proclamé ce qu'il voulait que sa doctrine fût. S'affermir dans les convictions de son spiritualisme spontané, justifier son « pressentiment du vrai », tel est le but; subordonner le raisonnement au sentiment, l'intelligence au cœur, telle est la méthode. Jacobi croit à une révélation immédiate non seulement, du bien, mais aussi du vrai. Selon lui, dire que l'homme est un être raisonnable équivaut à dire qu'il est un être religieux. La dignité de l'homme et son essence même consistent dans son union intime avec Dieu, union aussi manifeste qu'incompréhensible. Dieu se révèle à l'âme dans une intuition qu'il est impossible d'expliquer, non moins impossible de méconnaître.

Mais, d'autre part, ce mysticisme est singulièrement timide et réservé. Sans doute, Jacobi célèbre avec enthou-

1. Zöppritz, II, 33, 43, 44.
2. SW, III, 437.
3. SW, IV[1], 6-46.

siasme la certitude incomparable qui jaillit du cœur, certitude qui n'a rien demandé à la raison pour s'établir, et contre laquelle les objections de la raison demeurent donc impuissantes. Sans doute il présente ce trait fréquent chez mystiques : dédaigner le dogmatisme rationnel, et affirmer dogmatiquement soi-même, au nom du sentiment. Mais qu'affirme-t-il ? A peine un peu plus que les postulats de la *Critique de la Raison pratique* : le libre arbitre, l'immortalité de l'âme, l'existence de Dieu, la Providence. Nous y croyons, et cette croyance est le type même de la plus parfaite certitude : mais de quoi nous assure-t-elle ? Uniquement de la réalité de son objet. Nous n'avons aucun moyen de pénétrer plus loin. De la liberté, que savons-nous ? Rien, sinon qu'elle est réelle et incompréhensible, comme la création. De l'essence de l'âme et de la vie future, pas davantage. De Dieu nous savons qu'il est, et que notre être dépend de lui : mais nous ignorerons toujours ce qu'il est. Nous nous le représentons comme une personne souverainement libre, bonne et sage. Un sentiment qui ne trompe pas nous y entraîne. Hypothèse pour hypothèse, nous sommes invinciblement portés vers celle-là, la seule acceptable, la seule consolante, la seule qui nous défende du désespoir. Et Jacobi s'arrête là.

N'est-ce pas là un mysticisme bien discret ? N'y manque-t-il pas, je ne dirai pas la profondeur, — expression peut-être trop intellectualiste, — mais l'intuition directe et comme la possession de l'absolu ? Jacobi parle bien, lui aussi, d'une intuition, mais il se hâte d'ajouter qu'elle est « aveugle ». Il s'en tient rigoureusement à sa conception de l'absolu inconnaissable. Mais, pour un mystique confiant en sa révélation intérieure, Dieu, impénétrable à la raison, se manifeste au cœur. Par cette voie privilégiée, l'homme entre en communication intime avec l'absolu. Il se sent en communion réelle avec l'essence divine. Il en a mieux que la connaissance, il en a l'expérience. Il en parlera donc avec une pleine assurance. Jamais il ne se croira téméraire, puisqu'il

ne dit que ce qu'il voit et ce qu'il éprouve. C'est un inspiré, parfois un halluciné. Or, Jacobi ne perd jamais son sang-froid. Il a eu de l'hallucination, dans son enfance, une expérience qui l'a épouvanté. Il reste très maître de lui dans son émotion mystique. Quand elle s'épanche, c'est le plus souvent en couplets de facture brillante. Jacobi n'ignore pas la valeur littéraire de ces petits morceaux soignés et léchés. On les retrouve en différents endroits de ses ouvrages, dans les mêmes termes exactement, et avec les mêmes points d'exclamation[1]. Il a l'extase très oratoire, et l'imagination fort bien réglée. En un mot, s'il est le plus mystique des rationalistes, il est aussi le plus raisonnable des mystiques.

Car il ne fait pas fi de la raison; il serait très fâché que l'on s'y trompât. Kant l'a inquiété en paraissant s'y méprendre. Jacobi proteste que sa doctrine se fonde uniquement sur les données immédiates de l'esprit humain, et il est sincère dans ses protestations, comme il l'était tout à l'heure en se disant mystique. Ne se sert-il pas indifféremment des mots « sentiment » et « raison », et ne prétend-il pas avoir le droit de les employer l'un pour l'autre? Confusion que ses contemporains lui ont reprochée comme une équivoque grossière. Mais précisément Jacobi en fait le point central de sa doctrine. Il nie qu'il y ait équivoque. La raison, en effet, selon lui, n'a rien de commun avec la faculté discursive de l'esprit. Elle porte directement et uniquement sur l'absolu. Elle nous atteste l'existence de cet absolu, comme les sens nous font croire à l'existence d'un monde extérieur. La raison, ainsi entendue, ne devient-elle pas une sorte de sentiment? Et du même coup, cette raison nous avertit du danger qu'il y aurait à poursuivre une prétendue science de l'absolu par l'entendement. Elle repousse les conclusions

1. Voyez, par exemple, un couplet qui se trouve reproduit trois fois : dans une lettre à Gœthe, du 21 octobre 1774 (*Briefwechsel*, p. 43) ; dans une lettre à Wieland, du 13 nov. 1774 (Roth, I, 194), et dans *Allwill*, SW, I, 25. — Comparez encore un passage textuellement reproduit SW, I, 250, et Roth, II, 48.

où l'entendement aboutit au terme de sa régression. Elle proclame que le fatalisme, que le spinozisme ne peuvent être le vrai. Plutôt que de s'y résigner, elle risque le *salto mortale*.

En quoi consiste au juste ce saut extraordinaire, dont Schelling s'est assez méchamment égayé ? Jacobi veut-il dire, qu'arrivés au point où la raison ne sait plus nous guider, il faut nous lancer hardiment dans l'inconnu, et nous fier aux inspirations du cœur, qui nous conduira à l'éternelle vérité ? Beaucoup de contemporains l'avaient compris ainsi. Mais Jacobi en a donné lui-même, dans une de ses dernières lettres, l'interprétation détaillée. « Il n'est pas question, dit-il, pour moi, de se précipiter la tête la première, du haut d'un rocher, dans un abîme ; — mais bien de se lancer, en partant de la surface du sol, de faire un tour complet sur soi-même (c'est le saut périlleux), par dessus les rochers et l'abîme, et de se retrouver sain et sauf sur ses pieds, debout, de l'autre côté[1]. »

L'allégorie est transparente. Le sol où l'homme se trouve d'abord placé, c'est le terrain de l'expérience, la connaissance immédiate de soi-même et du monde extérieur. Les rochers et l'abîme représentent les contradictions, les absurdités, les angoisses où tombe l'âme humaine, quand elle cherche une cause première, un premier commencement, une explication à la fois totale et logique des choses : en un mot, quand elle veut comprendre l'absolu. Car elle aboutit au panthéisme, c'est-à-dire à nier Dieu, à se représenter l'univers comme un immense mécanisme sans but et sans âme, enfin à prendre le monde et elle-même en horreur. Comment échappera-t-elle à ces pensées désespérantes? Par la certitude de sa parenté avec une essence infiniment supérieure au monde créé : par la croyance en ce Dieu que nous révèlent notre aspiration au bien, la conscience de notre liberté, et l'existence même de notre raison. Voilà le tremplin qui nous

1. Roth, II, 466. Lettre à Neeb, du 30 mai 1817.

donnera l'élan. Par lui, le *salto mortale* devient possible, et même facile. Nous franchissons d'un bond les obstacles et l'abîme. Nous voici de nouveau sur nos jambes, dans la région du suprasensible, aussi certains ici de l'existence de Dieu et de la liberté de l'homme, que tout à l'heure, de l'autre côté du gouffre, nous croyions fermement à la réalité du monde extérieur.

En termes moins figurés, la doctrine de Jacobi, exactement opposée à l'idéalisme, se présente comme un réalisme, mais un réalisme en deux tronçons, qui ne se rejoignent pas. D'une part, réalisme empirique, c'est-à-dire perception immédiate du moi et du non-moi par la conscience et par les sens; d'autre part, réalisme suprasensible, c'est-à-dire, perception immédiate de l'absolu par ce sens *sui generis* que Jacobi appelle tantôt sentiment, tantôt raison, tantôt instinct. Mais de l'une de ces réalités à l'autre, il n'y a point de passage intelligible pour nous. Leur réunion en un même sujet est l'énigme de notre nature. « Je crois un Dieu comme je crois un monde sensible, dit Jacobi, je suis entre deux, et ma raison fait que je me trouve pour ainsi dire comme un mot composé de cette voyelle (Dieu) et de cette consonne (univers)..... Toute ma philosophie repose sur le dualisme et l'antagonisme d'une nécessité aveugle et d'une liberté intelligente, dont le problème fait l'essence de l'homme..... C'est un miracle, que nous puissions apercevoir les objets que nous appelons matériels ; qu'un non-moi puisse entrer dans le moi, le contraire de la pensée dans la pensée. C'est un plus grand miracle, que l'homme puisse échapper en tout sens, en toute direction, au mécanisme, qui le contraint de toutes parts, non seulement au dehors, mais au dedans de lui-même, et créer par cet instinct divin, que nous nommons liberté, le génie des arts, le génie des vertus, et la vraie religion, qui n'est que la raison se contemplant dans sa source[1]. »

1. Roth, II, 354-55. Lettre à C. V., du 17 juin 1804 (en français).

Ainsi nous sommes en présence d'un double miracle, puisque les deux ordres de réalité qui se manifestent à nous non seulement ne se rejoignent pas, mais encore s'opposent l'un à l'autre. Ils s'excluraient même logiquement, si l'on permettait à l'entendement d'aller jusqu'au bout de sa régression. Jacobi a fort bien discerné la plus importante des antinomies de la raison pure, l'antinomie du mécanisme et de la liberté, de la science et de la morale. Mais tandis que Kant remonte à l'origine de l'antinomie pour la résoudre, Jacobi ne tente pas d'expliquer ce qu'il appelle un miracle. Il aime mieux risquer le *salto mortale*. En deçà, le mécanisme ; au delà, la liberté. Entre les deux, l'abîme. Du point de vue de l'entendement, spinozisme et athéisme ; du point de vue de la raison (ou du cœur), spiritualisme et anthropomorphisme. N'essayez pas une conciliation. Elle se ferait toujours au profit de l'entendement, et aux dépens du cœur. Vouloir rendre Dieu et la liberté intelligibles, c'est les trahir, c'est les avoir déjà abandonnés pour le naturalisme et la fatalité. Tenez-vous ferme à l'instinct qui vous assure de votre origine divine. Là, et là seulement, est le salut.

Cette doctrine, conclut Jacobi, est le « vrai rationalisme ». De fait, personne avant lui ne l'avait entendu ainsi. On eût plutôt reconnu là le contraire du rationalisme. C'est dans sa conception de la raison que Jacobi se montre le plus franchement mystique.

II

Mais, lui dit Hegel, la philosophie commence là où vous vous arrêtez. Qu'est-ce que la philosophie, sinon un effort pour saisir dans une pensée unique la totalité du réel, pour comprendre les rapports de ce qui nous apparaît avec ce qui est, pour résoudre enfin les suprêmes contradictions ? Vous, Jacobi, constatez ces contradictions, et

vous vous en tenez là. Vous posez d'un côté le déterminisme et de l'autre la liberté, d'un côté la nature et de l'autre le suprasensible. Vous affirmez également leur réalité à tous deux, mais vous vous refusez à nous les faire comprendre l'un et l'autre. Le *salto mortale* répond à tout. Il est mortel en effet, mais pour la philosophie. C'est une fin de non-recevoir opposée à la curiosité rationnelle qui est au fond de tout effort philosophique. C'est un *non possumus* prononcé d'avance, et sans appel. Le problème étant de rendre intelligible l'unité des choses, Jacobi commence par affirmer que ce problème ne comporte qu'une solution, et que cette solution (le spinozisme) est inacceptable. Il faut renoncer pour jamais à la dangereuse chimère de l'intelligibilité. Il faut croire au double miracle, sans même essayer de le comprendre.

On a dit de la doctrine de Kant qu'elle était une impasse : on le dirait à bien plus juste titre de cette philosophie de Jacobi. Car, si la *Critique de la Raison pure* vise à ruiner l'ancien dogmatisme, elle contient pourtant les éléments d'une métaphysique nouvelle. Jacobi y a distingué tout de suite l'idéalisme qui allait en sortir avec Fichte, et bien d'autres doctrines devaient y prendre bientôt leur point de départ. La philosophie de Jacobi n'aura pas la même fécondité. Elle n'y prétendait pas ; elle s'en serait plutôt défendue. Jacobi aime peu, au fond, l'esprit de recherche et d'examen, qui est l'âme de la philosophie. Il n'en a que faire, puisqu'il possède la vérité absolue. Cette vérité relève du sentiment, non de la pensée. L'entendement n'ayant pas contribué à l'établir, n'est pas non plus compétent pour la critiquer. Pareillement, Jacobi n'attribue à la raison, ou du moins à ce qu'il appelle ainsi, qu'une fonction révélatrice et prophétique, sans qu'on voie comment elle se relie à l'intelligence proprement dite. L'oracle que rend cette raison est toujours identique à lui-même, toujours aussi certain, toujours aussi clair et incompréhensible à la fois. Et même n'est-ce pas dans les cœurs simples qu'il se manifeste

avec la grâce la plus persuasive ? Une âme sensible et pieuse peut posséder, quoiqu'ignorante, la vérité que les Spinoza et les Leibniz ont manquée. En ce sens encore Jacobi pourrait dire avec Pascal : « La vraie philosophie se moque de la philosophie. »

Il ne va pas, cependant, jusqu'à nier la valeur de la réflexion philosophique. Il s'est senti, au contraire, attiré par les problèmes métaphysiques et moraux. Il leur a donné le meilleur de sa vie. Seulement il ne veut les traiter que par sa méthode. Il ne quittera pas le point de vue de la conscience individuelle. Il se défie de ce qui la dépasse : il écarte toute spéculation d'un caractère abstrait, qui entraînerait, pense-t-il, tôt ou tard, la ruine de *ses* certitudes. — Par malheur, la conscience individuelle, comme telle, ne fournit pas les éléments nécessaires à une philosophie. Le subjectivisme de Kant a été merveilleusement fécond, mais pourquoi ? Hegel en a très bien expliqué la raison, dans l'important article où il rapproche les doctrines de Kant, de Jacobi et de Fichte pour les critiquer tour à tour[1]. C'est que Kant approfondit la distinction nettement indiquée dans sa *Critique* entre le sujet individuel et le sujet universel. La raison pure qu'il étudie est la raison humaine, identique en chacun de nous. Lorsque Kant l'analyse, lorsqu'il en détermine la structure et les fonctions, il fixe du même coup les conditions de la possibilité de la science, la portée de l'esprit humain, et son rapport avec l'absolu. Dès lors une théorie de l'homme et de l'univers apparaît, dût-elle aboutir au positivisme, et conclure que toute métaphysique est illusoire. Mais si l'on refuse, comme Jacobi, de dégager les éléments généraux de la pensée, et de séparer dans le sujet l'individuel et l'universel, la réflexion en sera réduite à constater les données d'une certaine conscience. Elle pourra les décrire avec exactitude, et faire preuve de finesse et de sagacité en les analysant. Elle ne pourra les interpréter,

1. Hegel's *Werke*, I, 3-161. *Glauben und Wissen*.

ni leur attribuer une valeur universelle. Le talent de l'auteur fera, par aventure, que l'intérêt psychologique et moral reste vif. Mais, pour une philosophie, la base sera toujours insuffisante.

Il est vrai que les conditions d'une « philosophie en général » touchent peu Jacobi. S'il est philosophe, c'est pour s'expliquer à lui-même sa propre nature, « dans la mesure où cela est possible ». Ce qui, dans l'essence de l'homme, paraît inexplicable, Jacobi n'a point de scrupule à l'accepter comme tel. La vraie philosophie, selon lui, ne craint pas de s'arrêter devant le « miracle ». De plus, ce qui vit est seul réel, ce qui est individuel est seul vivant. Si donc la philosophie prétend être une science, et porter sur le général, c'est-à-dire si elle s'écarte des données de la conscience individuelle, elle fait fausse route. Elle se perd dans un jeu d'abstractions vaines. Sans doute, notre faculté logique peut s'y complaire. Elle construit alors de beaux systèmes de vérités abstraites qui sont élégants, puissants, harmonieux. Mais elle ne porte plus sur la réalité essentielle des choses. Elle est bien obligée de s'en apercevoir à la fin, quand Dieu, quand la liberté et la finalité sont niés par cette soi-disant science philosophique, alors que la conscience nous en atteste, et même nous en impose l'existence. Le commencement de la sagesse, pour un philosophe, ne serait-il pas de renoncer à la chimère d'une science philosophique, et d'échapper à ce que Jacobi appelle le « fanatisme logique »?

Jacobi avait donc compris l'objection, et la réponse qu'il y fait ne manque pas de portée. Elle en aurait davantage, si elle s'appuyait sur un examen méthodique et approfondi des conditions de la science. Mais Jacobi n'y songe pas : à ses yeux la question est réglée d'avance, et il n'y a pas à y revenir. Le domaine de la science coïncide avec le domaine de l'abstrait et du nécessaire[1]. Car la science démontre, et dé-

1. V. plus haut, chap. IV, p. 83 sqq. Cf. MEIER, p. 44. Lettre du 24 février 1803.

montrer, c'est faire voir comment les propositions se conditionnent nécessairement les unes les autres. Telles sont les mathématiques; telle la physique, en prenant le mot au sens le plus large, au sens antique, jusques et y compris les opérations de l'âme, les actes libres seuls exceptés. La science ainsi définie, Jacobi en conclut aussitôt que l'univers se réduit pour elle à un mécanisme, qui satisfait peut-être l'entendement, et qui révolte sûrement la conscience. Mais cette conception de la science de la nature, à laquelle Jacobi revient toujours, sans jamais en examiner de près les fondements, est-elle la seule possible? N'y a-t-il, comme il le croit, d'autre alternative que le mécanisme ou le miracle? Frappé de la nécessité rigoureuse que présentent les démonstrations des mathématiques, Jacobi se l'explique en attribuant à cette science un caractère exclusivement analytique. Puis, à l'exemple de Descartes, il fait revêtir à la science de la nature entière la forme mathématique et il y retrouve, par conséquent, la même nécessité provenant de la même cause. Cela suffit-il, comme il le pense, pour justifier l'opposition qu'il établit entre l'objet de l'entendement et celui de la raison, entre la science et le réel? Si Jacobi s'était posé, comme le fit Kant, le problème auquel conduisait Hume : « Comment les mathématiques pures *a priori* sont-elles possibles? Comment la physique pure *a priori* est-elle possible? » et enfin : « Comment la métaphysique en général est-elle possible? » il entrait dans la recherche des synthèses primitives que suppose la science. Il inaugurait de son côté la philosophie critique.

Mais cette tâche, longue et pénible, il ne pouvait ni ne voulait l'entreprendre. D'abord il y était peu propre. Elle exigeait des qualités de précision et de rigueur qui lui font presque entièrement défaut. Il n'a rien d'un logicien, et un travail de ce genre l'aurait rebuté. Puis, il avait le pressentiment très juste qu'il serait conduit à peu près sûrement à l'idéalisme, et il tenait par dessus tout à son double réalisme empirique et suprasensible. Rappelons-nous que Jacobi

n'estime pas les conclusions d'une philosophie d'après la rigueur de ses démonstrations et de ses analyses. Il juge, au contraire, de la valeur d'une doctrine par la nature des conclusions où elle aboutit. Car il sait d'avance quelles conclusions sont vraies, et quelles fausses. Il a son idée de derrière la tête, à laquelle il rapporte tout. Il n'instituera donc pas une recherche abstraite et pénible sur les conditions du savoir. A quoi bon, puisqu'il possède, dans le sentiment, une source de certitude indépendante, et supérieure au savoir ?

Kant, dit excellemment Hegel, a cherché la solution des problèmes que Jacobi s'est borné à poser. — Non pas, répondrait Jacobi. J'en ai donné au contraire la solution avec le problème même. Point de doctrine plus catégorique que la mienne dans ses conclusions. — Mais quelle solution ? Le *salto mortale*. Ce n'est pas une réponse, c'est un aveu d'impuissance philosophique. C'est, si l'on veut, une profession de foi. Elle ne peut plaire qu'à des coreligionnaires. Elle fera des prosélytes, mais non pas des disciples. Au moment où le problème de la connaissance se posait avec une netteté décisive, au moment où la solution des autres questions philosophiques paraissait dépendre de celle-là, Jacobi l'écarte pour ainsi dire sans discussion. Il ne veut pas l'examiner. Il en résulte pour sa doctrine une infériorité évidente. Elle peut difficilement prétendre à marcher de pair avec ses rivales.

Jacobi ne l'a pas ignoré. Son amour-propre en a souffert, bien qu'il se défende fièrement contre l'objection en l'acceptant. Votre reproche me toucherait, dit-il souvent, si j'avais voulu établir un système de philosophie qui s'imposât à tous les esprits. Vous auriez alors le droit de me demander une justification logique, et d'en signaler le manque. Mais je n'ai rien pensé faire de tel. Mon avis est qu'en pareille matière les démonstrations sont hors de propos. C'est le cœur qui décide, et toute certitude de « première main » est croyance. J'eusse été infidèle à ma propre doctrine, si j'avais cru la fortifier par une théorie de la connais-

sance. Je n'aurais fait que la compromettre. Dites, si vous voulez, que ce n'est pas une philosophie : j'y consens. J'ai dit moi-même, toute ma vie, que c'était une doctrine du non-savoir, une « non-philosophie[1] ». Avec de la complaisance, on peut me compter au nombre des philosophes ; à la rigueur, on peut m'en exclure. Je suis sur la limite. J'ai toujours cherché non la vérité, mais le « vrai »[2]. Aussi suis-je fort embarrassé s'il me faut justifier ma doctrine devant les philosophes de profession, à leur manière. Je ne sais pas le faire, et je n'y tiens guère. Libre à eux de m'excommunier : mais qu'ils ne s'imaginent pas m'avoir réfuté.

Ce n'est pas là, nous le savons, une défaite pour échapper aux critiques de ses adversaires, ni une façon cavalière de les persifler. Jacobi est sérieux et sincère. Il maintient à la fois que sa doctrine est la vraie philosophie, et qu'elle est une « non-philosophie », qu'elle n'a pas de preuves, et qu'elle n'en a pas besoin. Il s'avoue hors d'état de la défendre sur le terrain commun aux philosophes ; mais il les récuse tous, au nom de son « pressentiment du vrai ». C'est beaucoup de confiance en ce pressentiment, et la doctrine de Jacobi, manquant de preuves, manquera aussi d'autorité. Il aura beau prétendre que « l'intuition » vaut mieux que tous les arguments ; qui pourra-t-il se flatter de convaincre ? Sa doctrine sera vraie pour lui et pour quelques autres, à condition qu'ils aient juste la même tendance au mysticisme, mais sans exaltation ; — juste le même goût pour la philosophie, mais sans système ; — juste la même soif de certitude, mais avec aussi peu d'exigences logiques ; — juste le même enthousiasme pour la vertu, juste le même sentiment de la liberté..... Combien seront-ils ? Et la philosophie de Jacobi ne méritera-t-elle pas le nom, qui lui fut donné une fois, de

1. SW, III, 9. *Jacobi an Fichte.*

2. Jacobi tient beaucoup à cette distinction. La vérité est le fantôme abstrait que poursuivent les philosophes ; le vrai, c'est le réel, tel qu'il se révèle immédiatement à la raison. Jacobi voit là la différence fondamentale entre la philosophie de Fichte et la sienne. SW, III, 17.

« subjectivisme aristocratique » ? Quelle ironie, pour une doctrine qui s'appelait elle-même le vrai rationalisme [1] !

III

Gardons-nous toutefois de la condamner sommairement. Jacobi est conséquent avec lui-même dans son dédain de la forme systématique, et il n'avait pas tort de penser que ce qui fait ici sa faiblesse fait aussi un peu sa force [2]. Ne voyons-nous pas que les doctrines les plus rigoureusement ordonnées et démontrées s'écroulent comme les autres, quand la critique atteint les postulats sur lesquels elles se fondent ? Qui veut être aujourd'hui cartésien pur, ou kantien orthodoxe ? Les systèmes de Spinoza et de Hegel ne sont-ils pas aussi compromis par la perfection de leur structure, que la philosophie de Jacobi par les défectuosités de la sienne ? Beaucoup de naturalistes donnent aujourd'hui à la loi de la concurrence vitale une application ingénieuse. Parmi les espèces fossiles, disent-ils, celles dont l'adaptation avait atteint le plus haut degré de complexité et de richesse dans le détail ont souvent dû périr le plus vite. En effet, si les conditions ambiantes venaient à changer tant soit peu, la perfection même de ces organismes causait leur perte. Il suffisait d'une modification presque insensible au milieu sur lequel ils étaient pour ainsi dire modelés, pour les condamner à disparaître, tandis que des êtres dont l'adaptation était demeurée plus grossière, parvenaient à s'accommoder de conditions nouvelles, et survivaient. Pareillement, une doctrine philosophique ne reste vivante qu'à la condition de demeurer plastique. Il faut qu'elle puisse, elle aussi, s'adapter et se réadapter au milieu intellectuel et social qui change sans cesse. Le platonisme et l'aristotélisme

1. SW, IV, p. XLIV.
2. ZÖPPRITZ, II, 101. Lettre à Weiss, du 18 septembre 1812.

n'ont vécu qu'en se modifiant toujours. Quand une doctrine est fixée, figée, pourrait-on dire, jusque dans ses moindres détails, elle appartient à l'histoire. « Un système complété, a-t-on dit, est un système à moitié réfuté. » Rien de plus juste. Car, une fois complété, il laisse voir à quel point il est pauvre. Irrémédiablement, puisqu'il est maintenant tout en acte : on ne peut plus supposer qu'il contienne rien désormais en puissance.

Si donc la doctrine de Jacobi ne se présente pas sous une forme systématique, ce n'est peut-être pas pour elle un désavantage considérable. Mais, indépendamment des chances de durée plus ou moins longue, il y avait là, pour Jacobi, une question de principe. Certains objets se prêtent à une forme systématique rigide, et d'autres, non. Que la science positive exprime mathématiquement l'aspect quantitatif de la nature, rien n'est plus légitime. Nous connaissons l'origine et la portée des symboles dont nous nous servons là, et si nous travaillons sur la quantité abstraite c'est à bon escient. Mais la philosophie doit exprimer le réel dans ce qu'il a de plus intime : comment s'imaginer que la méthode de déduction analytique, qui est d'un emploi si heureux en mathématiques, puisse lui convenir aussi ? C'est vouloir traiter le concret comme l'abstrait, le vivant comme l'inerte, le varié comme l'uniforme, la qualité enfin comme la quantité. C'est prendre le contrepied du bon sens et de la bonne méthode.

Le raisonnement, selon Jacobi, est une espèce de calcul. Ce calcul diffère de celui des mathématiques, en ce que ce dernier porte sur des symboles quantitatifs, aussi abstraits que possible, et l'autre sur des mots, qui représentent des concepts. Cette différence n'est certes pas négligeable. Elle a même des conséquences fort importantes. Mais enfin, elle reste secondaire. Car, dans un cas comme dans l'autre, l'entendement opère sur des signes. Et il opère d'après ses propres lois, avec la confiance qu'à la fin de son travail le résultat obtenu peut être considéré comme vrai. Confiance

justifiée lorsqu'il s'agit de la vérité abstraite, puisque celle-ci n'exprime, au fond, que l'accord de la pensée avec elle-même ; présomption téméraire, quand l'homme prétend rendre compte du « vrai », c'est-à-dire, de ce qui est. Peut-être en effet le vrai n'est-il pas tel qu'il puisse entrer dans les cadres de l'entendement, et par suite dans la forme de la science, sans se dénaturer ou se perdre. Sûrement même il n'est pas tel. Le « vrai » ou « réel » est toujours individuel ; l'entendement ne conçoit, la science n'explique que le général. La science postule donc, à son point de départ, la substitution de schémas abstraits à l'infinie variété des êtres concrets. Ce sont des symboles[1] commodes, mais inadéquats, et d'autant plus inadéquats qu'ils sont plus commodes. Pour les manier plus facilement, l'esprit leur fait fait subir une série de transformations. Il passe des images aux concepts, des concepts aux mots, des mots aux signes algébriques. En même temps, la science devient plus exacte, mais aussi plus abstraite. Quand enfin elle donne à l'entendement une satisfaction entière par sa parfaite rigueur déductive, elle est devenue un système, beau, si l'on veut, d'une beauté logique, mais n'ayant plus avec le réel qu'un rapport lointain. Les éléments qualitatifs qui font l'être concret ont disparu.

Jacobi accepterait volontiers la définition de Condillac : « Une science est une langue bien faite. » Mais il ajouterait qu'il n'y a aucun rapport entre le signe verbal et la chose signifiée, sinon une correspondance constante dans l'esprit de l'homme qui prononce ou entend le mot[2]. Or un tel rapport de correspondance, très suffisant pour la science positive, ne l'est plus pour la philosophie, qui prétend atteindre l'être même. Si la philosophie est une science, elle est une langue. Mais si elle est une langue (c'est-à-dire un

1. SW, II, 415.

2. Cf. Bonnet. « Nous ignorons profondément ce que c'est que *force, activité, mouvement*. Nous avons inventé ces termes pour exprimer certains effets, et tout notre savoir se borne à connaître ces effets. » *Œuvres*, VIII, p. 214.

système de symboles), elle ne remplit pas la fonction d'une philosophie. Donc la philosophie n'est pas et ne peut pas être une science, au sens ordinaire du mot. Elle est tout au plus un « savoir », non démontré, mais immédiat; non dérivé, mais intuitif.

Jacobi est donc persuadé que le réel est incommensurable avec le logique. S'il n'eût pas répugné lui-même à construire un système (ce qui aurait été de sa part une sorte de contradiction), ou s'il eût seulement éprouvé le besoin de pousser ses idées à leurs conséquences extrêmes, il était sur le chemin qui conduit à la philosophie de Hegel. Il tendait à ne voir dans le principe d'identité que la règle d'une science purement formelle, c'est-à-dire vide, et à concevoir une logique du réel ou logique absolue, logique pleine, se développant suivant un principe supérieur à la loi d'intelligibilité. Hegel en fait lui-même la remarque à la fin d'un article qu'il publia en 1817, le troisième, et de beaucoup le plus favorable qu'il ait écrit sur Jacobi [1]. Il le montre s'approchant toujours davantage, avec Hamann, de la conciliation et même de la coïncidence des contradictoires.

Toutefois, il ne faudrait pas trop presser ce rapprochement. Jacobi se déclare satisfait, en somme, de l'article de Hegel. Il avait lieu de l'être, s'il comparait l'hommage délicat et respectueux que lui rendait maintenant Hegel, à la critique acerbe et presque méprisante que le même Hegel avait publiée de sa doctrine quinze ans auparavant. Mais il trouve que Hegel lui fait encore une cruelle injustice « sur au moins trois points », et il ajoute qu'il a grand'peine à comprendre le jeune philosophe. Le détail de la doctrine lui échappe, et il se sent incapable de l'effort qu'il faudrait pour s'en rendre maître [2]. Pourtant il distingue assez bien la divergence essentielle entre l'hégélianisme et sa propre philosophie. « Hegel pense comme moi, dit-il en subs-

1. Hegel's *Werke*, XVII, p. 36-37. Compte rendu du 3e volume des *Œuvres complètes* de Jacobi. 1817 (dans les *Heidelbergische Jahrbücher*).
2. Roth, II, 464. Lettre à Jean-Paul, du 11 mai 1817.

tance, qu'il faut dépasser le spinozisme (ou système de la nécessité logique), par une philosophie de la liberté. Seulement j'y parviens au moyen du *salto mortale*, et je me trouve ainsi, tout d'un coup, sur un autre terrain que celui de la démonstration. Hegel, au contraire, reste au point de vue de la science, et s'il dépasse le point de vue de l'entendement, c'est par un effort suprême de la pensée[1]. » Jacobi maintient, contre Hegel, que si la raison nous révèle l'absolu, elle ne fait que le révéler. Il repousse l'idée d'une « dialectique », ou d'une « logique » absolue. Car avec elles réapparaissent la nécessité, la forme systématique, la substitution du général et de l'abstrait à l'individuel et au concret. Et si Hegel avait répondu que sa doctrine n'était pas une déduction vide, et qu'elle rendait compte de toute la réalité, Jacobi aurait répliqué que ce nouveau système, comme tous les précédents, était pourtant un panthéisme, et, par suite, non moins inacceptable que le panthéisme logique de Spinoza.

Quand un esprit est à ce point rebelle à l'idée de sacrifier si peu que ce soit des caractères de la réalité concrète, ce n'est ni dans la science, ni dans la philosophie qu'il trouvera jamais à se satisfaire. L'art, qui crée des formes et des âmes individuelles, l'art, rival de la vie et mystérieux comme elle, a seul le privilège de manifester le vrai sans le mutiler, et de révéler l'idée sans l'abstraire. C'est donc un instinct sûr qui avait mené la pensée philosophique de Jacobi à s'exprimer sous la forme du roman. Mais, de même que le sentiment vif de l'individualité concrète l'avait détourné de l'analyse scientifique, de même aussi la préoccupation des problèmes métaphysiques sous leur forme générale l'empêchait d'être purement artiste. Le penseur chez lui fait tort au romancier. Au lieu de vivre et d'agir, les héros d'*Allwill* et de *Woldemar* dissertent sur des questions de philosophie, et Jacobi est exposé au reproche, particulièrement

1. Roth, II 466-468. Lettre à Neeb, du 30 mai 1817.

dur pour lui, de n'avoir créé que des abstractions. Aussi s'est-il rapproché, dans ses œuvres postérieures, de la forme habituelle aux philosophes, mais sans jamais s'y astreindre tout à fait. Faute de talent plastique et de génie créateur, il a renoncé à produire des œuvres d'art; mais il n'a pas renoncé du moins à former une philosophie qui fût bien *sa* philosophie à lui, *sa* solution personnelle des problèmes qui le passionnaient. Il est donc, en somme, resté ferme dans son propos. Son œuvre en a gardé cette harmonie intérieure sans laquelle il n'est point de philosophie qui compte.

Dès lors, le jugement que les critiques porteront sur la doctrine de Jacobi dépendra surtout de cette question : « Que vaut cette philosophie personnelle de Jacobi comme solution générale des problèmes philosophiques ? » Et ce jugement sera plus ou moins sévère, selon que ces critiques s'arrêteront à la forme ou au contenu de la doctrine. C'est ainsi que nous trouvons chez un même écrivain des appréciations très diverses, tantôt flatteuses, tantôt dédaigneuses, de l'œuvre de Jacobi. Cela est vrai de Fichte, de Hegel, et même de Schelling. Quand ils ne séparent point la doctrine de l'homme, ils y trouvent beaucoup à louer. Ils reconnaissent qu'il fait penser, qu'il a des idées originales et qu'il les exprime fortement, qu'il a fait preuve d'un sens métaphysique bien supérieur à celui de ses prédécesseurs, et qu'enfin ceux qui sont venus après lui doivent plus qu'ils ne pensent. Faut-il voir dans son œuvre, au contraire, non pas un choix de pensées, nées de la libre réflexion d'un excellent esprit, mais une doctrine qui fasse corps, qui se défende et qui s'impose, Jacobi n'échappe plus à une condamnation rigoureuse. On lui reproche ses affirmations sans preuves, l'inconsistance de sa langue philosophique, son empressement à tout accepter de Spinoza sans critique, pour tout en rejeter sans examen, son *salto mortale*, en un mot son aversion pour la recherche méthodique de la vérité métaphysique par la raison. Bref, on estimait fort Jacobi philosophe, mais beaucoup moins la philosophie de Jacobi.

Lui-même le voyait bien. Il écrivait en 1802, à propos des jeunes métaphysiciens tels que Fichte, Schelling et Hegel : « Leur antipathie contre moi ne vient pas de leur système particulier, mais de leur esprit de système en général, ou plutôt encore de l'esprit même du siècle. Je l'ai observée, cette antipathie, chez des hommes qui non seulement m'estimaient et m'aimaient personnellement, mais qui prenaient aussi plaisir à mes écrits[1].... » Ce qui les indispose ainsi, c'est que Jacobi prétende posséder la vérité avant de la chercher, et qu'il se borne à opposer cette « sienne » vérité à tout l'effort de la philosophie. Il place tranquillement sa doctrine, qui se vante d'être sans preuves, au dessus de celles qui tâchent de démontrer leurs thèses. Il fait plus. Il les déclare toutes incompétentes, et impropres à connaître des questions qu'elles se posent. De là le scandale. Si Jacobi se contentait de critiquer les doctrines de ses prédécesseurs, et s'il tirait de cette critique même les raisons qui le conduisent à préférer la sienne, il ne ferait que suivre en cela l'exemple ordinaire des philosophes. Personne ne lui en contesterait le droit, réserve faite de la valeur de ses arguments. Mais Jacobi tente une entreprise infiniment plus téméraire. Il attaque, non pas tel ou tel système, mais tous les systèmes ensemble, quels qu'ils soient, et pour cette seule raison que ce sont des systèmes. Il nie la possibilité d'une explication du réel. Dès lors il est, pour ainsi dire, un ennemi public dans la cité philosophique. Et puisque, tout en appelant sa doctrine une « non philosophie », il affirme pourtant qu'elle est la vraie philosophie, ne faut-il pas lui montrer qu'elle ne se soutient pas?

Nous ne reviendrons pas sur les très graves défauts que les adversaires de Jacobi y ont signalés. Sa méthode arbitraire, son réalisme et son dualisme trop naïfs seraient difficiles à défendre. Insoutenable aussi, sa théorie de la croyance, qui manque de netteté et de franchise, et qui

1. ROTH, II, 303. — MEIER, p. 29, Lettre à Bouterwek du 3 nov. 1802.

passe par tous les sens que peut prendre ce mot trop complaisant, depuis les piétistes jusqu'à Hume ; plus insoutenable encore, sa théorie de la raison « pressentiment du vrai », où il fait violence au langage pour paraître obtenir, entre le mysticisme et le rationalisme, une conciliation qu'il repousse au fond. Mais il avait du moins le sens très net des questions essentielles. Il avait bien vu que le problème capital peut-être de la philosophie allait être de fixer les rapports de la science et de la morale. Certes, il est loin d'avoir pénétré, comme Kant, dans les profondeurs de ce problème. Il n'était pas capable d'un tel effort spéculatif. Mais ici encore le sentiment a fait chez lui l'office de la clairvoyance. « Philosophie de la liberté, dit-il souvent ; voilà le nom que je choisirais pour ma doctrine, si elle valait la peine qu'on lui en donnât un. » Il abonde en formules ingénieuses pour faire comprendre que démonstration, nécessité et relativité sont des termes inséparables et solidaires, que l'absolu et la liberté ne peuvent d'aucune façon être objets de science, et que le mécanisme et le fatalisme sont, comme on l'a dit depuis, « l'ombre portée » de l'entendement humain.

La doctrine de Jacobi apparaît donc, en dernière analyse, comme intermédiaire entre la philosophie de Pascal et celle de tel criticiste contemporain. De Pascal, il lui manque ce qui ne s'emprunte pas, le génie, le style, et l'ardente logique : mais que ne lui doit-il pas, pour la direction générale et pour le détail de son œuvre ? Selon lui, comme selon Pascal, le cœur « a son ordre », le cœur « connaît la vérité », on ne peut « connaître Dieu que par le cœur ». Comme Pascal encore, Jacobi pense que l'homme « est à lui-même le plus prodigieux objet de la nature », participant, d'une manière incompréhensible, au règne de cette nature et au règne du miracle, et trouvant, dans la réflexion sur sa propre essence, le secret de sa nature et de sa destinée. Car, en s'efforçant de se comprendre lui-même, l'homme est infailliblement conduit à Dieu. Mais où Jacobi s'éloigne de Pascal, et porte la marque de son siècle, c'est lorsqu'il consi-

dère toutes les théologies comme également fausses en un sens, et comme également vraies en un autre ; c'est lorsqu'il cherche à donner à ses convictions une forme philosophique, et qu'il appelle sa doctrine le « vrai rationalisme ». D'autre part, son insistance à déclarer la liberté réelle et indémontrable à la fois, ses efforts pour établir la relativité de la science, et pour mettre en lumière le caractère abstrait et symbolique de toute nécessité, annoncent plus d'une philosophie de notre temps. Mais celles-ci se présenteront avec une justification psychologique ou logique qui, chez Jacobi, fait presqu'entièrement défaut. Tout, dans sa doctrine, paraît plus arbitraire, parce qu'elle est en effet ce qu'il a voulu qu'elle fût : « l'expression de son individualité. »

Personne aujourd'hui ne reprocherait à Jacobi de s'être fait sa philosophie. On lui reprocherait plutôt la façon dont il se l'est faite, avec un singulier mélange de hardiesse et de timidité, de passion et d'indifférence. Il va jusqu'au bout de certaines questions, il s'arrête au seuil de certaines autres. Il revient sans cesse à deux ou trois problèmes qui l'obsèdent, il en néglige d'autres qui sont étroitement liés aux premiers, et cela, sans autre raison que ses besoins personnels d'esprit et de cœur. « On croyait rencontrer un philosophe, et l'on trouve un homme. » Jacobi n'eût sans doute pas refusé pour son œuvre cette épigraphe, qui en exprime à la fois l'originalité et le plus grave défaut. Non que cette œuvre soit simplement l'histoire de son esprit, et comme un chapitre de ses *Mémoires*. La philosophie de Jacobi, pour être « personnelle », n'en a pas moins une portée générale. Pour mettre au dessus du doute les vérités que son cœur proclamait les plus certaines de toutes, il a voulu les mettre au dessus du savoir. Il a été conduit ainsi à une conception nouvelle des rapports de l'entendement et de l'intuition ; il a montré, en termes heureux et parfois saisissants, que les conditions de la science ne s'appliquent pas à des objets transcendants, et qu'il est donc permis de séparer l'idée de la vérité métaphysique de l'idée de la démonstration. Il

ouvrait ainsi la voie à de nouvelles théories de la croyance et de la certitude, dont les conséquences s'étendent loin en métaphysique et en morale. Par là, par la sincérité de cet effort, Jacobi a mérité de laisser une trace durable, et de n'être pas confondu dans la foule un peu indistincte et effacée des philosophes du sentiment.

FIN.

TABLE DES MATIÈRES

VERSAILLES, IMPRIMERIE CERF ET Cie, 59, RUE DUPLESSIS.

ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET C[ie]

FÉLIX ALCAN, Éditeur

PHILOSOPHIE — HISTOIRE

CATALOGUE

DES

Livres de Fonds

On peut se [illegible]
qui se trouvent dans ce C[illegible]
de Fra[illegible]

On peut égale[illegible]
sans augmentation d[illegible]
des TIMBRES-PO[illegible]

[illegible]

108, BOU[illegible]

[illegible]

Les titres précédés d'un *astérisque* sont recommandés par le Ministère de l'Instruction publique pour les Bibliothèques des élèves et des professeurs et pour les distributions de prix des lycées et collèges.

BIBLIOTHÈQUE DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

Volumes in-12, brochés, à 2 fr. 50.

Cartonnés toile, 3 francs. — En demi-reliure, plats papier, 4 francs.

(Quelques-uns de ces volumes sont épuisés, et il n'en reste que peu d'exemplaires imprimés sur papier vélin; ces volumes sont annoncés au prix de 5 francs.)

ALAUX, professeur à la Faculté des lettres d'Alger. **Philosophie de M. Cousin.**
ARRÉAT (L.). **La Morale dans le drame, l'épopée et le roman.** 2e édition.
AUBER (Ed.). **Philosophie de la médecine.**
BALLET (G.), professeur agrégé à la Faculté de médecine. **Le Langage intérieur** et les diverses formes de l'aphasie, avec figures dans le texte. 2e édit.
BARTHÉLEMY-SAINT-HILAIRE, de l'Institut. * **De la Métaphysique.**
BEAUSSIRE, de l'Institut. * **Antécédents de l'hégélianisme dans la philosophie française.**
BERSOT (Ernest), de l'Institut. * **Libre philosophie.**
BERTAULD, sénateur. * **L'Ordre social et l'Ordre moral.**
— **De la Philosophie sociale.**
BERTRAND (A.), professeur à la Faculté des lettres de Lyon. **La Psychologie de l'effort e les doctrines contemporaines.** 1889.
BINET (A.). **La Psychologie du raisonnement,** expériences par l'hypnotisme.
BRIDEL (Louis), professeur à la Faculté de droit de Genève. **Le Droit des Femmes et le Mariage.** 1894.
BOST. **Le Protestantisme libéral.** Papier vélin. 5 fr.
BOUTMY (E.), de l'Institut. **Philosophie de l'architecture en Grèce.**
CARUS (P.). **Le Problème de la conscience du moi,** traduit de l'anglais par M. A. Monod, avec gravures.
CHALLEMEL-LACOUR. * **La Philosophie individualiste,** étude sur G. de Humboldt.
COIGNET (Mme). **La Morale indépendante.** 5 fr.
CONTA (B.). * **Les Fondements de la métaphysique,** trad. du roumain par D. TESCANU.
COQUEREL FILS (Ath.). **Transformations historiques du christianisme.** Papier vélin. 5 fr.
— **Histoire du Credo.** Papier vélin. 5 fr.
— **La Conscience et la Foi.**
COSTE (Ad.). **Les Conditions sociales du bonheur et de la force.**
DELBŒUF (J.), prof. à l'Université de Liège. **La Matière brute et la Matière vivante.**
ESPINAS (A.), doyen de la Faculté des lettres de Bordeaux. * **La Philosophie expérimentale en Italie.**
FAIVRE (E.), professeur à la Faculté des sciences de Lyon. **De la Variabilité des espèces.**
FÉRÉ (Ch.). **Sensation et Mouvement.** Étude de psycho-mécanique, avec figures.
— **Dégénérescence et Criminalité,** avec figures.
FONSEGRIVE, professeur au lycée Buffon. **La Causalité efficiente.** 1893.
FONTANÈS. **Le Christianisme moderne.** Papier vélin. 5 fr.
FONVIELLE (W. de). **L'Astronomie moderne.**
FRANCK (Ad.), de l'Institut. * **Philosophie du droit pénal.** 4e édit.
— **Des Rapports de la Religion et de l'État.** 2e édit.
— **La Philosophie mystique en France au XVIIIe siècle.**
GAUCKLER. **Le Beau et son histoire.**
GREEF (De). **Les Lois sociologiques.** 1893.
GUYAU. * **La Genèse de l'idée de temps.** 1890.
HARTMANN (E. de). **La Religion de l'avenir.** 2e édit.
— **Le Darwinisme,** ce qu'il y a de vrai et de faux dans cette doctrine. 3e édit.
HERBERT SPENCER. * **Classification des sciences.** 4e édit.
— **L'Individu contre l'État.** 3e édit.
JANET (Paul), de l'Institut. * **Le Matérialisme contemporain.** 5e édit.
— * **Philosophie de la Révolution française.** 5e édit.
— * **Saint-Simon et le Saint-Simonisme.**

Suite de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, format in-12, à 2 fr. 50 le volume.

JANET (Paul), de l'Institut. **Les Origines du socialisme contemporain.** 2e édit. 1892.
— **La Philosophie de Lamennais.**
LAUGEL (Auguste). * **L'Optique et les Arts.**
— * **Les Problèmes de la nature.**
— * **Les Problèmes de la vie.**
— * **Les Problèmes de l'âme.**
— * **La Voix, l'Oreille et la Musique.** Papier vélin 5 fr.
LEBLAIS. **Matérialisme et Spiritualisme.** Papier vélin. 5 fr.
LEMOINE (Albert). * **Le Vitalisme et l'Animisme.**
LEOPARDI. **Opuscules et Pensées,** traduit de l'italien par M. Aug. Dapples.
LEVALLOIS (Jules). **Déisme et Christianisme.**
LEVÊQUE (Charles), de l'Institut. * **Le Spiritualisme dans l'art.**
— * **La Science de l'invisible.**
LÉVY (Antoine). **Morceaux choisis des philosophes allemands.**
LIARD, directeur de l'Enseignement supérieur. * **Les Logiciens anglais contemporains.** 3e édit.
— **Des définitions géométriques et des définitions empiriques.** 2e édit.
LOMBROSO. **L'Anthropologie criminelle** et ses récents progrès. 2e édit. 1891.
— **Nouvelles recherches d'anthropologie criminelle et de psychiatrie.** 1892.
— **Les Applications de l'anthropologie criminelle.** 1892.
LUBBOCK (Sir John). * **Le Bonheur de vivre.** 2 volumes. 1891-1892.
LYON (Georges), maître de conférences à l'École normale. * **La Philosophie de Hobbes.** 1893.
MARIANO. **La Philosophie contemporaine en Italie.**
MARION, professeur à la Sorbonne. * **J. Locke, sa vie, son œuvre.** 2e édit.
MAUS (I.), avocat à la Cour d'appel de Bruxelles. **De la Justice pénale.**
MOSSO. **La Peur.** Étude psycho-physiologique (avec figures).
PAULHAN (Fr.). **Les Phénomènes affectifs et les lois de leur apparition.**
— * **Joseph de Maistre et sa philosophie.** 1893.
PIOGER (Dr Julien). **Le Monde physique,** essai de conception expérimentale. 1893.
QUEYRAT (Fr.), professeur de l'Université. * **L'imagination et ses variétés chez l'enfant.** 1893.
RÉMUSAT (Charles de), de l'Académie française. * **Philosophie religieuse.**
RIBOT (Th.), professeur au Collège de France, directeur de la *Revue philosophique*. **La Philosophie de Schopenhauer.** 4e édition.
— * **Les Maladies de la mémoire.** 7e édit.
— **Les Maladies de la volonté.** 7e édit.
— **Les Maladies de la personnalité.** 5e édit.
— **La Psychologie de l'attention.** 2e édit.
RICHET (Ch.), professeur à la Faculté de médecine. **Essai de psychologie générale** (avec figures). 2e édit.
ROBERTY (E. de). **L'Inconnaissable, sa métaphysique, sa psychologie.**
— **L'Agnosticisme.** Essai sur quelques théories pessimistes de la connaissance.
— **La Recherche de l'Unité.** 1 vol. 1893.
ROISEL. **De la Substance.**
SAIGEY. **La Physique moderne.**
SAISSET (Émile), de l'Institut. * **L'Ame et la Vie.**
— * **Critique et Histoire de la philosophie** (fragm. et disc.).
SCHMIDT (O.). **Les Sciences naturelles et la Philosophie de l'inconscient.**
SCHŒBEL. **Philosophie de la raison pure.**
SCHOPENHAUER. * **Le Libre arbitre,** traduit par M. Salomon Reinach. 5e édit.
— * **Le Fondement de la morale,** traduit par M. A. Burdeau. 4e édit.
— **Pensées et Fragments,** avec intr. par M. J. Bourdeau. 11e édit.
SELDEN (Camille). **La Musique en Allemagne,** étude sur Mendelssohn.
SICILIANI (P.). **La Psychogénie moderne.**
SIGHELE. **La Foule criminelle,** essai de psychologie collective. 1892.
STRICKER. **Le Langage et la Musique,** traduit de l'allemand par M. Schwiedland.
STUART MILL. * **Auguste Comte et la Philosophie positive.** 4e édit.
— **L'Utilitarisme.** 2e édit.
TAINE (H.), de l'Académie française. **L'Idéalisme anglais, étude sur Carlyle.**
— * **Philosophie de l'art dans les Pays-Bas.** 2e édit.
TARDE. **La Criminalité comparée.** 2e édition.
— * **Les Transformations du Droit.** 2e édit. 1894.

Suite de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, format in-12, à 2 fr. 50 le volume.

THAMIN (R.), professeur à la Faculté des lettres de Lyon. **Éducation et positivisme.** 1892. Ouvrage couronné par l'Académie des sciences morales et politiques.
TISSIÉ. * **Les Rêves**, avec préface du professeur Azam.
VIANNA DE LIMA. **L'Homme selon le transformisme.**
WUNDT. **Hypnotisme et suggestion.** Étude critique, traduit par M. Keller. 1893.
ZELLER. **Christian Baur et l'École de Tubingue**, traduit par M. Ritter.
ZIEGLER. **La Question sociale est une Question morale**, traduit par M. Palante.

BIBLIOTHÈQUE DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

Volumes in-8.

Brochés à 5 fr., 7 fr. 50 et 10 fr. — Cart. anglais, 1 fr. en plus par volume.
Demi-reliure, en plus................ 2 francs par volume.

ADAM (Ch.), professeur à la Faculté des lettres de Dijon. **La Philosophie en France** (première moitié du XIX[e] siècle). 1 vol. 1894. 7 fr. 50
AGASSIZ. * **De l'Espèce et des Classifications.** 1 vol. 5 fr.
ARRÉAT. **Psychologie du peintre.** 1 vol. 1892. 5 fr.
BAIN (Alex.). * **La Logique inductive et déductive.** Traduit de l'anglais par M. G. Compayré, 2 vol. 2[e] édition. 20 fr.
— * **Les Sens et l'Intelligence.** 1 vol. Traduit par M. Cazelles. 2[e] édit. 10 fr.
— **Les Émotions et la Volonté.** Trad. par M. Le Monnier. 1 vol. 10 fr.
BARDOUX. * **Les Légistes, leur influence sur la société française.** 1 vol. 5 fr.
BARNI (Jules). * **La Morale dans la démocratie.** 1 vol. 2[e] édit. 5 fr.
BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE, de l'Institut. **La Philosophie dans ses rapports avec les sciences et la religion.** 1 vol. 5 fr.
BERGSON, docteur ès lettres, professeur au lycée Henri IV. **Essai sur les données immédiates de la conscience.** 1 vol. 3 fr. 75
BLONDEL, docteur ès lettres. **L'Action.** Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique. 1 vol 1893. 7 fr. 50
BOURDEAU (L.). **Le Problème de la mort**, ses solutions imaginaires, d'après la science positive. 1 vol. 1893. 5 fr.
BOURDON, docteur ès lettres. * **L'expression des émotions et des tendances dans le langage.** 1 vol. 1892. 7 fr. 50
BUCHNER. **Nature et Science.** 1 vol. 2[e] édit. Trad. de l'allemand par M. Lauth. 7 fr. 50
CARRAU (Ludovic), professeur à la Sorbonne. **La Philosophie religieuse en Angleterre**, depuis Locke jusqu'à nos jours. 1 vol. 5 fr.
CLAY (R.). * **L'Alternative, contribution à la psychologie.** 1 vol. Traduit de l'anglais par M. A. Burdeau, député. 2[e] édit. 1892. 10 fr.
COLLINS (Howard). **La Philosophie de Herbert Spencer.** 1 vol., précédé d'une préface de M. Herbert Spencer, traduit de l'anglais par H. de Varigny. 2[e] édition. 1894. 10 fr.
DELBOS, professeur de philosophie au lycée Michelet. **Le Problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du spinozisme.** 1 vol. 1894. 10 fr.
DEWAULE, docteur ès lettres. * **Condillac et la Psychologie anglaise contemporaine.** 1 vol. 1892. 5 fr.
DURKHEIM, chargé de cours à la faculté des lettres de Bordeaux. * **De la division du travail social.** 1 vol. 1893. 7 fr. 50
EGGER (V.), professeur à la Faculté des lettres de Nancy. **La Parole intérieure.** 1 vol. 5 fr.
FERRI (Louis), professeur à l'Université de Rome. **La Psychologie de l'association**, depuis Hobbes jusqu'à nos jours. 1 vol. 7 fr. 50
FLINT, professeur à l'Université d'Edimbourg. **La Philosophie de l'histoire en France.** 1 vol. 7 fr. 50
— * **La Philosophie de l'histoire en Allemagne.** 1 vol. 7 fr. 50
FONSEGRIVE, professeur au lycée Buffon. * **Essai sur le libre arbitre.** Ouvrage couronné par l'Académie des sciences morales et politiques. 1 vol. 10 fr.
FOUILLÉE (Alf.), ancien maître de conférences à l'École normale supérieure. * **La Liberté et le Déterminisme.** 1 vol. 2[e] édit. 7 fr. 50
— **Critique des systèmes de morale contemporains.** 1 vol. 2[e] éd. 7 fr. 50

Suite de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, format in-8.

FOUILLÉE (Alf.). * **La Morale, l'Art, la Religion, d'après Guyau.** 1 vol. 2ᵉ édit. 3 fr. 75
— **L'Avenir de la Métaphysique fondée sur l'expérience.** 1 vol. 1890. 5 fr.
— * **L'Évolutionnisme des idées-forces.** 1 vol. 7 fr. 50
— **La Psychologie des idées-forces.** 2 vol. 1893. 15 fr.
FRANCK (A.), de l'Institut. **Philosophie du droit civil.** 1 vol. 5 fr.
GAROFALO, agrégé de l'Université de Naples. **La Criminologie.** 1 vol. 3ᵉ édit. 7 fr. 50.
GURNEY, MYERS et PODMORE. **Les Hallucinations télépathiques,** traduit et abrégé des « *Phantasms of The Living* » par L. MARILLIER, préface de CH. RICHET. 1 vol. 2ᵉ édit. 1892. 7 fr. 50
GUYAU (M.). **La Morale anglaise contemporaine.** 1 vol. 2ᵉ édit. 7 fr. 50
— **Les Problèmes de l'esthétique contemporaine.** 1 vol. 5 fr.
— **Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction.** 1 vol. 2 édit. 1893. 5 fr.
— **L'Irréligion de l'avenir,** étude de sociologie. 1 vol. 3ᵉ édit. 7 fr. 50
— * **L'Art au point de vue sociologique.** 1 vol. 7 fr. 50
— * **Hérédité et Education,** étude sociologique. 1 vol. 2ᵉ édit. 5 fr.
HERBERT SPENCER. * **Les Premiers principes.** Traduit par M. Cazelles. 1 vol. 10 fr.
— **Principes de biologie.** Traduit par M. Cazelles. 2 vol. 20 fr.
— * **Principes de psychologie.** Trad. par MM. Ribot et Espinas. 2 vol. 20 fr.
— * **Principes de sociologie.** 4 vol., traduits par MM. Cazelles et Gerschel : Tome I. 10 fr. — Tome II. 7 fr. 50. — Tome III. 15 fr. — Tome IV. 3 fr. 75
— * **Essais sur le progrès.** Traduit par M. A. Burdeau. 1 vol. 5ᵉ édit. 7 fr. 50
— **Essais de politique.** Traduit par M. A. Burdeau. 1 vol. 3ᵉ édit. 7 fr. 50
— **Essais scientifiques.** Traduit par M. A. Burdeau. 1 vol. 2ᵉ édit. 7 fr. 50
— * **De l'Education physique, intellectuelle et morale.** 1 vol. 11ᵉ édit. 5 fr.
— **Descriptive Sociology,** or Groups of sociological facts. *French* compiled by James COLLIER. 1 vol. in-folio. 50 fr.
(Voy. p. 2, 18 et 19.)
HIRTH (G.). * **Physiologie de l'Art.** Traduit de l'allemand et introd. par M. L. ARRÉAT. 1 vol. 1892. 5 fr.
HUXLEY, de la Société royale de Londres. * **Hume, sa vie, sa philosophie.** Traduit de l'anglais et précédé d'une introduction par G. COMPAYRÉ. 1 vol. 5 fr.
JANET (Paul), de l'Institut. * **Les Causes finales.** 1 vol. 3ᵉ édit. 10 fr.
— * **Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale.** 2 forts vol. 3ᵉ édit., revue, remaniée et considérablement augmentée. 20 fr.
— * **Victor Cousin et son œuvre.** 1 vol. 3ᵉ édition. 7 fr. 50
JANET (Pierre), professeur au collège Rollin. **L'Automatisme psychologique,** essai sur les formes inférieures de l'activité mentale. 1 vol. 2ᵉ édit. 1894. 7 fr. 50
JAURÈS (J.). **De la réalité du Monde sensible.** 1 vol. 1892. 7 fr. 50
LAUGEL (Auguste). **Les Problèmes** (Problèmes de la nature, problèmes de la vie, problèmes de l'âme). 1 vol. 7 fr. 50
LAVELEYE (de), correspondant de l'Institut. **De la Propriété et de ses formes primitives.** 1 vol. 4ᵉ édit. revue et augmentée. 10 fr.
— **Le Gouvernement dans la démocratie.** 2 vol. 2ᵉ édit. 1892. 15 fr.
LIARD, directeur de l'enseignement supérieur. **Descartes.** 1 vol. 5 fr.
— * **La Science positive et la Métaphysique.** 1 vol. 2ᵉ édit. 7 fr. 50
LOMBROSO. **L'Homme criminel** (criminel-né, fou-moral, épileptique), précédé d'une préface de M. le docteur LETOURNEAU. 1 vol. 10 fr.
— **Atlas** de 40 planches, 2ᵉ édit. 12 fr.
— **L'Homme de génie,** traduit sur la 8ᵉ édition italienne par FR. COLONNA D'ISTRIA, et précédé d'une préface de M. CH. RICHET. 1 vol. avec 11 pl. hors texte. 10 fr.
LOMBROSO et LASCHI. **Le Crime politique et les Révolutions.** 2 vol. avec planches hors texte. 1892. 15 fr.
LYON (Georges), maître de conférences à l'École normale supérieure. * **L'Idéalisme en Angleterre au XVIIIᵉ siècle.** 1 vol. 7 fr. 50
MARION (H.), professeur à la Sorbonne. **De la Solidarité morale.** Essai de psychologie appliquée. 1 vol. 3ᵉ édit. 5 fr.
MATTHEW ARNOLD. **La Crise religieuse.** 1 vol. 7 fr. 50
MAUDSLEY. **La Pathologie de l'esprit.** 1 vol. Trad. de l'ang. par M. Germont. 10 fr.
NAVILLE (E.), correspond. de l'Institut. **La physique moderne.** 1 vol. 2ᵉ édit. 5 fr.
NORDAU (Max). **Dégénérescence,** traduit de l'allemand par Aug. Dietrich. 1894. Tome I. 7 fr. 50. Tome II. 10 fr.
NOVICOW. * **Les Luttes entre Sociétés humaines** et leurs phases successives. 1 vol. 1893. 10 fr.
OLDENBERG, professeur à l'Université de Kiel. **Le Bouddha, sa Vie, sa Doctrine, sa Communauté,** trad. par P. Foucher. Préf. de Lucien Lévy. 1 vol. 1894. 7 fr. 50

Suite de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, format in-8.

PAULHAN (Fr.). **L'Activité mentale et les Éléments de l'esprit.** 1 vol. 10 fr.
— **Les Caractères**, 1 vol. 1894. 5 fr.
PAYOT (J.), professeur de philosophie au lycée de Bar-le-Duc. **L'Éducation de la volonté.** 1 vol. 1894. 5 fr.
PÉREZ (Bernard). **Les Trois premières années de l'enfant.** 1 vol. 5e édit. 5 fr.
— **L'Enfant de trois à sept ans.** 1 vol. 3e édit. 5 fr.
— **L'Éducation morale dès le berceau.** 1 vol. 2e édit. 5 fr.
— **L'Art et la Poésie chez l'enfant.** 1 vol. 5 fr.
— **Le Caractère, de l'enfant à l'homme.** 1 vol. 5 fr.
PICAVET (E.), maître de conférences à l'École des hautes études. * **Les Idéologues,** essai sur l'histoire des idées, des théories scientifiques, philosophiques, religieuses, etc., en France, depuis 1789. 1 vol. (Ouvr. couronné par l'Académie française.) 10 fr.
PIDERIT. **La Mimique et la Physiognomonie.** Trad. de l'allemand par M. Girot. 1 vol., avec 95 figures dans le texte. 5 fr.
PILLON (F.), ancien rédacteur de la *Critique philosophique*. * **L'Année philosophique,** 1re, 2e et 3e années, 1890, 1891 et 1892. 3 vol. Chaque volume séparément. 5 fr.
PIOGER (J.). **La Vie et la Pensée.** Essai de conception expérimentale. 1 vol. 1894. 5 fr.
PREYER, professeur à l'Université de Berlin. **Éléments de physiologie.** Traduit de l'allemand par M. J. Soury. 1 vol. 5 fr.
— **L'Ame de l'enfant.** Observations sur le développement psychique des premières années. 1 vol., traduit de l'allemand par M. H. C. de Varigny. 10 fr.
PROAL. * **Le Crime et la Peine.** 1 vol. 2e édit. 1894. Ouvrage couronné par l'Académie des sciences morales et politiques. 10 fr.
RAUH (F.), professeur à la Faculté des lettres de Toulouse. **Essai sur le fondement métaphysique de la morale.** 1 vol. 1891. 5 fr.
RIBOT (Th.), professeur au Collège de France, directeur de la *Revue philosophique*. **L'Hérédité psychologique.** 1 vol. 5e édit. 7 fr. 50
— * **La Psychologie anglaise contemporaine.** 1 vol 3e édit. 7 fr. 50
— * **La Psychologie allemande contemporaine.** 1 vol. 2e éd. 7 fr. 50
(Voy. p. 3, 16.)
RICARDOU (A.), docteur ès lettres. **De l'Idéal**, étude philosophique. 1 vol. 1891. Ouvrage couronné par l'Académie des sciences morales et politiques. 5 fr.
RICHET (Ch.), professeur à la Faculté de médecine de Paris. **L'Homme et l'Intelligence.** Fragments de psychologie et de physiologie. 1 vol. 2e édit. 10 fr.
ROBERTY (E. de). **L'Ancienne et la Nouvelle philosophie.** 1 vol. 7 fr. 50
— * **La Philosophie du siècle** (positivisme, criticisme, évolutionnisme). 1 vol. 5 fr.
ROMANES. * **L'Évolution mentale chez l'homme.** 1891. 1 vol. 7 fr. 50
SAIGEY (E.). **Les Sciences au XVIIIe siècle.** La Physique de Voltaire. 1 vol. 5 fr.
SCHOPENHAUER. **Aphorismes sur la sagesse dans la vie.** 3e édit. Traduit par M. Cantacuzène. 1 vol. 5 fr.
— **De la Quadruple racine du principe de la raison suffisante,** suivi d'une *Histoire de la doctrine de l'idéal et du réel*. Trad. par M. Cantacuzène. 1 vol. 5 fr.
— * **Le Monde comme volonté et comme représentation.** Traduit par M. A. Burdeau. 3 vol. Chacun séparément. 7 fr. 50
SÉAILLES, maître de conf. à la Sorbonne. **Essai sur le génie dans l'art.** 1 v. 5 fr.
SERGI, professeur à l'Université de Rome. **La Psychologie physiologique,** traduit de l'italien par M. Mouton. 1 vol. avec figures. 7 fr. 50
SOLLIER (Dr Paul). * **Psychologie de l'idiot et de l'imbécile.** 1 vol. avec 12 planches hors texte. 1891. 5 fr.
SOURIAU (Paul), professeur à la Faculté des lettres de Lille. **L'Esthétique du mouvement.** 1 vol. 5 fr.
— * **La suggestion dans l'art.** 1 vol. 1893. 5 fr.
STUART MILL. * **La Philosophie de Hamilton.** 1 vol. 10 fr.
— * **Mes Mémoires.** Histoire de ma vie et de mes idées. 1 vol. 2e édit. 5 fr.
— * **Système de logique déductive et inductive.** 3e édit. 2 vol. 20 fr.
— * **Essais sur la religion.** 2e édit. 1 vol. 5 fr.
(Voy. p. 3.)
SULLY (James). **Le Pessimisme.** Traduit de l'anglais par MM. Bertrand et Gérard. 1 vol. 2e édit. 7 fr. 50
VACHEROT (Et.), de l'Institut. **Essais de philosophie critique.** 1 vol. 7 fr. 50
— **La Religion.** 1 vol. 7 fr. 50
WUNDT. **Éléments de psychologie physiologique.** 2 vol. avec figures, trad. de l'allem. par le Dr Élie Rouvier, et précédés d'une préface de M. D. Nolen. 20 fr.

COLLECTION HISTORIQUE DES GRANDS PHILOSOPHES

PHILOSOPHIE ANCIENNE

ARISTOTE (Œuvres d'), traduction de J. BARTHÉLEMY-SAINT-HILAIRE, de l'Institut.
— **Psychologie** (Opuscules), avec notes. 1 vol. in-8....... 10 fr.
— **Rhétorique**, avec notes. 2 vol. in-8.................... 16 fr.
— **Politique**. 1 v. in-8... 10 fr.
— **La Métaphysique d'Aristote**. 3 vol. in-8. .... 30 fr.
— **Traité de la production et de la destruction des choses**, avec notes. 1 v. gr. in-8..... 10 fr.
— **De la Logique d'Aristote**, par M. BARTHÉLEMY-SAINT-HILAIRE. 2 vol. in-8............. 10 fr.
— **Table alphabétique des matières de la traduction générale d'Aristote**, par M. BARTHÉLEMY-SAINT-HILAIRE. 2 forts vol. in-8. 1892............ 30 fr.
— **L'Esthétique d'Aristote**, par M. BÉNARD. 1 vol. in-8. 1889. 5 fr.
SOCRATE. * **La Philosophie de Socrate**, par M. Alf. FOUILLÉE. 2 vol. in-8................... 16 fr.
— **Le Procès de Socrate**. Examen des thèses socratiques, par M. G. SOREL. 1 vol. in-8. 1889. 3 fr. 50
PLATON. **Études sur la Dialectique dans Platon et dans Hegel**, par M. Paul JANET. 1 vol. in-8. 6 fr.
— **Platon et Aristote**, par VAN DER REST. 1 vol. in-8....... 10 fr.
PLATON.* **Platon, sa philosophie**, précédé d'un aperçu de sa vie et de ses œuvres, par CH. BÉNARD. 1 vol. in-8. 1893............ 10 fr.
ÉPICURE. **La Morale d'Épicure** et ses rapports avec les doctrines contemporaines, par M. GUYAU. 1 volume in-8. 3e édit...... 7 fr. 50
ÉCOLE D'ALEXANDRIE. * **Histoire de l'École d'Alexandrie**, par M. BARTHÉLEMY-ST-HILAIRE. 1 vol. in-8.................. 6 fr.
BÉNARD. **La Philosophie ancienne**, histoire de ses systèmes. 1re partie : *La Philosophie et la Sagesse orientales. — La Philosophie grecque avant Socrate. — Socrate et les socratiques. — Etudes sur les sophistes grecs.* 1 v. in-8...... 9 fr.
FABRE (Joseph). * **Histoire de la philosophie, antiquité et moyen âge**. 1 vol. in-18. .... 3 fr. 50
FAVRE (Mme Jules), née VELTEN. **La Morale des stoïciens**. 1 volume in-18. 1887.......... 3 fr. 50
— **La Morale de Socrate**. 1 vol. in-18. 1888.......... 3 fr. 50
— **La Morale d'Aristote**. 1 vol. in-18. 1889........... 3 fr. 50
OGEREAU. **Essai sur le système philosophique des stoïciens**. 1 vol. in-8. .... 5 fr.
RODIER (G.), docteur ès lettres. * **La Physique de Straton de Lampsaque**. 1 vol. in-8...... 3 fr.
TANNERY (Paul), professeur suppléant au Collège de France. **Pour l'histoire de la science hellène** (de Thalès à Empédocle). 1 v. in-8. 1887............... 7 fr. 50
BROCHARD (V.), professeur à la Sorbonne.* **Les Sceptiques grecs** (couronné pr l'Académie des sciences morales et politiques). 1 vol. in-8. 1887.................. 8 fr.
MILHAUD (G.). **Les origines de la science grecque**. 1 vol. in-8. 1893.................. 5 fr.

PHILOSOPHIE MODERNE

LEIBNIZ. * **Œuvres philosophiques**, avec introduction et notes par M. Paul JANET. 2 vol. in-8. 16 fr.
— **Leibniz et Pierre le Grand**, par FOUCHER DE CAREIL. 1 v. in-8. 2 fr.
— **Leibniz et les deux Sophie**, par FOUCHER DE CAREIL. In-8. 2 fr.
DESCARTES, par L. LIARD. 1 v. in-8. 5 fr.
— **Essai sur l'Esthétique de Descartes**, par KRANTZ, doyen de la Faculté des lettres de Nancy. 1 v. in-8.................. 6 fr.
SPINOZA. **Benedicti de Spinoza opera**, quotquot reperta sunt, recognoverunt J. Van Vloten et J.-P.-N. Land. 2 forts vol. in-8 sur papier de Hollande. .... 45 fr.
— **Inventaire des livres formant sa bibliothèque**, publié d'après un document inédit avec des notes biographiques et bibliographiques et une introduction par A.-J. SERVAAS VAN ROOIJEN. 1 v. in-4 sur papier de Hollande. 1891.. 15 fr.
GEULINCK (Arnoldi). **Opera philosophica** recognovit J.-P.-N. LAND, 3 volumes, sur papier de Hollande, gr. in-8. Chaque vol... 17 fr. 75

GASSENDI. **La Philosophie de Gassendi**, par P.-F. THOMAS, docteur ès lettres, professeur au lycée de Versailles. 1 vol. in-8. 1889. 6 fr.

LOCKE. * **Sa vie et ses œuvres**, par M. MARION, professeur à la Sorbonne. 1 vol. in-18. 3e édition. 2 fr. 50

MALEBRANCHE. * **La Philosophie de Malebranche**, par M. OLLÉ-LAPRUNE, maître de conférences à l'École normale supérieure. 2 vol. in-8.................... 16 fr.

PASCAL. **Études sur le scepticisme de Pascal**, par M. DROZ, professeur à la Faculté des lettres à Besançon. 1 vol. in-8... 6 fr.

VOLTAIRE. **Les Sciences au XVIIIe siècle**. Voltaire physicien, par M. Em. SAIGEY. 1 vol. in-8. 5 fr.

FRANCK (Ad.), de l'Institut. **La Philosophie mystique en France au XVIIIe siècle**. 1 volume in-18............... 2 fr. 50

DAMIRON. **Mémoires pour servir à l'histoire de la philosophie au XVIIIe siècle**. 3 vol. in-8. 15 fr.

PHILOSOPHIE ÉCOSSAISE

DUGALD STEWART. * **Éléments de la philosophie de l'esprit humain**, traduits de l'anglais par L. PEISSE. 3 vol. in-12... 9 fr.

HAMILTON. * **La Philosophie de Hamilton**, par J. STUART MILL. 1 vol. in-8............. 10 fr.

HUME. * **Sa vie et sa philosophie**, par Th. HUXLEY, trad. de l'angl. par M. G. COMPAYRÉ. 1 vol. in-8. 5 fr.

BACON. **Étude sur François Bacon**, par M. J. BARTHÉLEMY-SAINT-HILAIRE, de l'Institut. 1 vol. in-18 .... 2 fr. 50

— * **Philosophie de François Bacon**, par M. CH. ADAM, professeur à la Faculté des lettres de Dijon (ouvrage couronné par l'Institut). 1 volume in-8.. 7 fr. 50

PHILOSOPHIE ALLEMANDE

KANT. * **La Critique de la raison pratique**, traduction nouvelle avec introduction et notes, par M. PICAVET. 1 vol. in-8. .... 6 fr.

— **Critique de la raison pure**, trad. par M. TISSOT. 2 v. in-8. 16 fr.

— **Éclaircissements sur la Critique de la raison pure**, trad. par M. J. TISSOT. 1 vol. in-8. 6 fr.

— **Principes métaphysiques de la morale**, augmentés des *Fondements de la métaphysique des mœurs*, traduct. par M. TISSOT. 1 vol. in-8.............. 8 fr.

— Même ouvrage, traduction par M. Jules BARNI. 1 vol. in-8... 8 fr.

— * **La Logique**, traduction par M. TISSOT. 1 vol. in-8..... 4 fr.

— * **Mélanges de logique**, traduction par M. TISSOT. 1 v. in-8. 6 fr.

— * **Prolégomènes à toute métaphysique future** qui se présentera comme science, traduction de M. TISSOT. 1 vol. in-8... 6 fr.

— * **Anthropologie**, suivie de divers fragments relatifs aux rapports du physique et du moral de l'homme, et du commerce des esprits d'un monde à l'autre, traduction par M. TISSOT. 1 vol. in-8..... 6 fr.

— **Traité de pédagogie**, trad. J. BARNI; préface et notes par M. Raymond THAMIN. 1 vol. in-12. 2 fr.

KANT. **Principes métaphysiques de la science de la nature**, trad. pour la 1re fois en français et accompagnés d'une introduction sur la Philosophie de la nature dans Kant, par CH. ANDLER et ED. CHAVANNES, anciens élèves de l'École normale supérieure, agrégés de l'Université. 1 vol. grand in-8. 1891. 4 fr. 50

FICHTE. * **Méthode pour arriver à la vie bienheureuse**, trad. par M. Fr. BOUILLIER. 1 vol. in-8. 8 fr.

FICHTE. **Destination du savant et de l'homme de lettres**, traduit par M. NICOLAS. 1 vol. in-8. 3 fr.

— * **Doctrines de la science**. 1 vol. in-8.............. 9 fr.

SCHELLING. **Bruno**, ou du principe divin. 1 vol. in-8....... 3 fr. 50

HEGEL. * **Logique**. 2e édit. 2 vol. in-8................. 14 fr.

— * **Philosophie de la nature**. 3 vol. in-8............ 25 fr.

— * **Philosophie de l'esprit**. 2 vol. in-8................ 18 fr.

— * **Philosophie de la religion**. 2 vol. in-8........... 20 fr.

— **La Poétique**, trad. par M. Ch. BÉNARD. Extraits de Schiller, Gœthe, Jean-Paul, etc., 2 v. in-8. 12 fr.

— **Esthétique**. 2 vol. in-8, trad. par M. BÉNARD.......... 16 fr.

HEGEL. **Antécédents de l'hégélianisme dans la philosophie française**, par E. BEAUSSIRE. 1 vol. in-18.......... 2 fr. 50

— * **La Dialectique dans Hegel et dans Platon**, par M. Paul JANET. 1 vol. in-8............. 6 fr.

— **Introduction à la philosophie de Hegel**, par VÉRA. 1 vol. in-8. 2e édit............... 6 fr. 50

HUMBOLDT (G. de). **Essai sur les limites de l'action de l'État.** 1 vol. in-18.......... 3 fr. 50

HUMBOLDT (G. de) * **La Philosophie individualiste**, étude sur G. de HUMBOLDT, par M. CHALLEMEL-LACOUR. 1 v. in-18..... 2 fr. 50

RICHTER (Jean-Paul-Fr.). **Poétique** ou **Introduction à l'Esthétique**, trad. par ALEX. BUCHNER et LÉON DUMONT. 2 vol. in-8. 1862. 15 fr.

SCHILLER. **L'Esthétique de Schiller**, par FR. MONTARGIS. 1 v. in-8. 4 fr.

STAHL. * **Le Vitalisme et l'Animisme de Stahl**, par M. Albert LEMOINE. 1 vol. in-18.... 2 fr. 50

PHILOSOPHIE ALLEMANDE CONTEMPORAINE

BUCHNER (L.). **Nature et Science.** 1 vol. in-8. 2e édit....... 7 fr. 50

— * **Le Matérialisme contemporain**, par M. Paul JANET. 4e édit. 1 vol. in-18......... 2 fr. 50

CHRISTIAN BAUR **et l'École de Tubingue**, par M. Ed. ZELLER. 1 vol. in-18........... 2 fr. 50

HARTMANN (E. de). **La Religion de l'avenir.** 1 vol. in-18.. 2 fr. 50

— **Le Darwinisme**, ce qu'il y a de vrai et de faux dans cette doctrine. 1 vol. in-18. 3e édition.. 2 fr. 50

O. SCHMIDT. **Les Sciences naturelles et la Philosophie de l'inconscient.** 1 v. in-18. 2 fr. 50

PIDERIT. **La Mimique et la Physiognomonie.** 1 v. in-8. 5 fr.

PREYER. **Éléments de physiologie.** 1 vol. in-8........ 5 fr.

— **L'Ame de l'enfant.** Observations sur le développement psychique des premières années. 1 vol. in-8. 10 fr.

SCHŒBEL. **Philosophie de la raison pure.** 1 vol. in-18. 2 fr. 50

SCHOPENHAUER. **Essai sur le libre arbitre.** 1 vol. in-18. 5e éd. 2 fr. 50

SCHOPENHAUER. **Le Fondement de la morale.** 1 vol. in-18. 2 fr. 50

— **Essais et fragments**, trad. et précédé d'une Vie de Schopenhauer, par M. BOURDEAU. 1 v. in-18. 11e éd. 2 f. 50

— **Aphorismes sur la sagesse dans la vie.** 1 vol. in-8. 3e éd. 5 fr.

— **De la quadruple racine du principe de la raison suffisante.** 1 vol. in-8....... 5 fr.

— **Le Monde comme volonté et représentation.** 3 vol. in-8; chacun séparément....... 7 fr. 50

— **La Philosophie de Schopenhauer**, par M. Th. RIBOT. 1 vol. in-18. 4e édit.......... 2 fr. 50

RIBOT (Th.). * **La Psychologie allemande contemporaine.** 1 vol. in-8. 2e édit......... 7 fr. 50

STRICKER. **Le Langage et la Musique.** 1 vol. in-18....... 2 fr. 50

WUNDT. **Psychologie physiologique.** 2 vol. in-8 avec fig. 20 fr.

— **Hypnotisme et Suggestion.** 1 vol. in-18......... 2 fr. 50

OLDENBERG. **Le Bouddha, sa vie, sa doctrine, sa communauté.** 1 vol. in-8........... 7 fr. 50

PHILOSOPHIE ANGLAISE CONTEMPORAINE

STUART MILL. * **La Philosophie de Hamilton.** 1 fort vol. in-8. 10 fr.

— * **Mes Mémoires.** Histoire de ma vie et de mes idées. 1 v. in-8. 5 fr.

— * **Système de logique** déductive et inductive. 2 v. in-8. 20 fr.

— * **Auguste Comte** et la philosophie positive. 1 vol. in-18. 2 fr. 50

— **L'Utilitarisme.** 1 v. in-18. 2 fr. 50

— **Essais sur la Religion.** 1 vol. in-8. 2e édit............ 5 fr.

— **La République de 1848 et ses détracteurs**, trad. et préface de M. SADI CARNOT. 1 v. in-18. 1 fr.

— **La Philosophie de Stuart Mill**, par H. LAURET. 1 v. in-8. 6 fr.

HERBERT SPENCER. * **Les Premiers Principes.** In-8. 10 fr.

HERBERT SPENCER. **Principes de biologie.** 2 forts vol. in-8. 20 fr.

— * **Principes de psychologie.** 2 vol. in-8............ 20 fr.

— * **Introduction à la science sociale.** 1 v. in-8, cart. 6e édit. 6 fr.

— * **Principes de sociologie.** 4 vol. in-8.......... 36 fr. 25

— * **Classification des sciences.** 1 vol. in-18. 2e édition. 2 fr. 50

— * **De l'éducation intellectuelle, morale et physique.** 1 vol. in-8. 5e édit............ 5 fr.

— * **Essais sur le progrès.** 1 vol. in-8. 2e édit.......... 7 fr. 50

— **Essais de politique.** 1 vol. in-8. 2e édit......... 7 fr. 50

HERBERT SPENCER. **Essais scientifiques.** 1 vol. in-8.. 7 fr. 50
— **Les Bases de la morale évolutionniste.** 1 v. in-8. 3e édit. 6 fr.
— **L'Individu contre l'État.** 1 vol in-18. 2e édit......... 2 fr. 50

BAIN. * **Des sens et de l'intelligence.** 1 vol. in-8.... 10 fr.
— **Les Émotions et la Volonté.** 1 vol. in-8............. 10 fr.
— * **La Logique inductive et déductive.** 2 vol. in-8. 2e édit. 20 fr.
— * **L'Esprit et le Corps.** 1 vol. in-8, cartonné. 4e édit .... 6 fr.
— * **La Science de l'éducation.** 1 v. in-8, cartonné. 6e édit. 6 fr.

COLLINS (Howard). **La Philosophie de Herbert Spencer.** 1 vol. in-8, 2e édit........... 10 fr.

DARWIN. * **Descendance et Darwinisme,** par Oscar SCHMIDT. 1 vol. in-8, cart. 5e édit.. 6 fr.
— **Le Darwinisme,** par E. DE HARTMANN. 1 vol. in-18.. 2 fr. 50

FERRIER. **Les Fonctions du Cerveau.** 1 vol. in-8........ 3 fr.

CHARLTON BASTIAN. **Le Cerveau,** organe de la pensée chez l'homme et les animaux. 2 vol. in-8. 12 fr.

CARLYLE. **L'Idéalisme anglais,** étude sur Carlyle, par H. TAINE. 1 vol. in-18........... 2 fr. 50

BAGEHOT. * **Lois scientifiques du développement des nations.** 1 vol. in-8, cart. 4e édit.... 6 fr.

DRAPER. **Les Conflits de la science et de la religion.** In-8. 7e éd. 6 fr.

HOBBES. **La Philosophie de Hobbes,** par G. LYON. 1 vol. in-18. 2 fr. 50

MATTHEW ARNOLD. **La Crise religieuse.** 1 vol. in-8.... 7 fr. 50

MAUDSLEY. * **Le Crime et la Folie.** 1 vol. in-8, cart. 5e édit... 6 fr.
— **La Pathologie de l'esprit.** 1 vol. in-8............. 10 fr.

FLINT. * **La Philosophie de l'histoire en France et en Allemagne.** 2 vol in-8. Chacun séparément .... 7 fr. 50

RIBOT (Th.). **La Psychologie anglaise contemporaine.** 3e édit. 1 vol. in-8........... 7 fr. 50

LIARD. * **Les Logiciens anglais contemporains.** 1 vol. in-18. 2e édit.............. 2 fr. 50

GUYAU *. **La Morale anglaise contemporaine.** 1 vol. in-8. 2e édit. 7 fr. 50

HUXLEY. * **Hume, sa vie, sa philosophie.** 1 vol. in-8...... 5 fr.

JAMES SULLY. **Le Pessimisme.** 1 vol. in-8. 2e éd...... 7 fr. 50
— **Les Illusions des sens et de l'esprit.** 1 vol. in-8, cart.. 6 fr.

CARRAU (L.). **La Philosophie religieuse en Angleterre,** depuis Locke jusqu'à nos jours. 1 volume in-8.................... 5 fr.

LYON (Georges). **L'Idéalisme en Angleterre au XVIIIe siècle.** 1 vol. in-8........... 7 fr. 50
— **La Philosophie de Hobbes.** 1 vol. in-18.......... 2 fr. 50

PHILOSOPHIE ITALIENNE CONTEMPORAINE

SICILIANI. **La Psychogénie moderne.** 1 vol. in-18..... 2 fr. 50

ESPINAS. * **La Philosophie expérimentale en Italie,** origines, état actuel. 1 vol. in-18. 2 fr. 50

MARIANO. **La Philosophie contemporaine en Italie,** essais de philosophie hégélienne. 1 vol. in-18. 2 fr. 50

FERRI (Louis). **La Philosophie de l'association depuis Hobbes jusqu'à nos jours.** In-8. 7 fr. 50

LEOPARDI. **Opuscules et pensées.** 1 vol. in-18.......... 2 fr. 50

MOSSO. **La Peur.** 1 volume in-18. 2 fr. 50

LOMBROSO. **L'Homme criminel.** 1 vol. in-8............. 10 fr.
— **Atlas** accompagnant l'ouvrage ci-dessus............. 12 fr.

LOMBROSO. **L'Homme de génie,** in-8.................. 10 fr.
— **L'Anthropologie criminelle,** ses récents progrès. 1 volume in-18. 2e édit......... 2 fr. 50
— **Nouvelles observations d'anthropologie criminelle et de psychiatrie.** 1 v. in-18. 2 fr. 50
— **Les Applications de l'anthropologie criminelle.** 1 vol. in-18. 2 fr. 50

LOMBROSO et LASCHI. **Le Crime politique et les révolutions.** 2 vol. in-8, avec pl. hors texte. 15 fr.

MANTEGAZZA. **La Physionomie et l'expression des sentiments.** 2e édit. 1 vol. in-8, cart... 6 fr.

SERGI. **La Psychologie physiologique.** 1 vol. in-8... 7 fr. 50

GAROFALO. **La Criminologie.** 1 volume in-8. 3e édit..... 7 fr. 50

BIBLIOTHÈQUE D'HISTOIRE CONTEMPORAINE

Volumes in-12 brochés à 3 fr. 50. — Volumes in-8 brochés de divers prix

Cartonnage anglais, 50 cent. par vol. in-12; 1 fr. par vol. in-8.
Demi-reliure, 1 fr. 50 par vol. in-12; 2 fr. par vol. in-8.

EUROPE

SYBEL (H. de). * **Histoire de l'Europe pendant la Révolution française,** traduit de l'allemand par Mlle Dosquet. Ouvrage complet en 6 vol. in-8. 42 fr.
DEBIDOUR, inspecteur général de l'Instruction publique. * **Histoire diplomatique de l'Europe, de 1815 à 1878.** 2 vol. in-8. 1891. (Ouvrage couronné par l'Institut.) 18 fr.

FRANCE

AULARD, professeur à la Sorbonne. * **Le Culte de la Raison et le Culte de l'Être suprême,** étude historique (1793-1794). 1 vol. in-12. 3 fr. 50
— * **Études et leçons sur la Révolution française.** 1 vol. in-12. 3 fr. 50
BLANC (Louis). **Histoire de Dix ans** (1830-1840). 5 vol. in-8. 25 fr.
— 25 pl. en taille-douce. Illustrations pour l'*Histoire de Dix ans.* 6 fr.
CARNOT (H.), sénateur. * **La Révolution française,** résumé historique. 1 volume in-12. Nouvelle édit. 3 fr. 50
ÉLIAS REGNAULT. **Histoire de Huit ans** (1840-1848). 3 vol. in-8. 15 fr.
— 14 planches en taille-douce. Illustrations pour l'*Histoire de Huit ans.* 4 fr.
GAFFAREL (P.), professeur à la Faculté des lettres de Dijon. * **Les Colonies françaises.** 1 vol. in-8. 5e édit. 5 fr.
LAUGEL (A.). * **La France politique et sociale.** 1 vol. in-8. 5 fr.
ROCHAU (de). **Histoire de la Restauration.** 1 vol. in-12. 3 fr. 50
TAXILE DELORD. * **Histoire du second Empire** (1848-1870). 6 v. in-8. 42 fr.
WAHL, inspecteur général de l'Instruction publique. **L'Algérie.** 1 vol. in-8. 2e édit. (Ouvrage couronné par l'Académie des sciences morales et politiques.) 5 fr.
LANESSAN (de), gouverneur général de l'Indo-Chine. **L'Expansion coloniale de la France.** Étude économique, politique et géographique sur les établissements français d'outre-mer. 1 fort vol. in-8, avec cartes. 1886. 12 fr.
— **L'Indo-Chine française.** Étude économique, politique et administrative sur *la Cochinchine, le Cambodge, l'Annam et le Tonkin.* (Ouvrage couronné par la Société de géographie commerciale de Paris, médaille Dupleix.) 1 vol. in-8, avec 5 cartes en couleurs hors texte. 1889. 15 fr.
SILVESTRE (J.). **L'Empire d'Annam et les Annamites,** publié sous les auspices de l'administration des colonies. 1 vol. in-12, avec 1 carte de l'Annam. 1889. 3 fr. 50

ANGLETERRE

BAGEHOT (W.). * **Lombard-street.** Le Marché financier en Angleterre. 1 vol. in-12. 3 fr. 50
LAUGEL (Aug.). * **Lord Palmerston et lord Russel.** 1 vol. in-12. 3 fr. 50
SIR CORNEWAL LEWIS. * **Histoire gouvernementale de l'Angleterre depuis 1770 jusqu'à 1830.** Traduit de l'anglais. 1 vol. in-8. 7 fr.
REYNALD (H.), doyen de la Faculté des lettres d'Aix. * **Histoire de l'Angleterre** depuis la reine Anne jusqu'à nos jours. 1 volume in-12. 2e édit. 3 fr. 50
THACKERAY. **Les Quatre George.** 1 vol. in-12. 3 fr. 50

ALLEMAGNE

SIMON (Ed.). * **L'Allemagne et la Russie au XIXe siècle.** 1 volume in-12. 3 fr. 50

VÉRON (Eug.). * **Histoire de la Prusse**, depuis la mort de Frédéric II jusqu'à la bataille de Sadowa. 1 vol. in-12. 6e édit., augmentée d'un chapitre nouveau contenant le résumé des événements jusqu'à nos jours, par P. BONDOIS, professeur agrégé d'histoire au lycée Buffon. 3 fr. 50

— * **Histoire de l'Allemagne**, depuis la bataille de Sadowa jusqu'à nos jours. 1 volume in-12. 3e édition, mise au courant des événements par P. BONDOIS. 3 fr. 50

BOURLOTON (Ed.). * **L'Allemagne contemporaine.** 1 vol. in-18. 3 fr. 50

AUTRICHE-HONGRIE

ASSELINE (L.). * **Histoire de l'Autriche**, depuis la mort de Marie-Thérèse jusqu'à nos jours. 1 vol. in-12. 3e édit. 3 fr. 50

SAYOUS (Ed.), professeur à la Faculté des lettres de Toulouse. **Histoire des Hongrois** et de leur littérature politique, de 1790 à 1815. 1 vol. in-18. 3 fr. 50

ITALIE

SORIN (Élie). **Histoire de l'Italie**, depuis 1815 jusqu'à la mort de Victor-Emmanuel. 1 vol. in-12. 1888 3 fr. 50

ESPAGNE

REYNALD (H.). * **Histoire de l'Espagne**, depuis la mort de Charles III jusqu'à nos jours. 1 vol. in-12. 3 fr. 50

RUSSIE

CRÉHANGE (M.), agrégé de l'Université. **Histoire contemporaine de la Russie.** 1 vol. in-12. 3 fr. 50

SUISSE

DAENDLIKER. **Histoire du peuple suisse.** Trad. de l'allem. par Mme Jules FAVRE et précédé d'une Introduction de M. Jules FAVRE. 1 volume in-8. 5 fr.

GRÈCE & TURQUIE

BÉRARD. * **La Turquie et l'Hellénisme contemporain**, 1 v. in-12. 1893. 3 fr. 50

AMÉRIQUE

DEBERLE (Alf.). **Histoire de l'Amérique du Sud**, depuis sa conquête jusqu'à nos jours. 1 vol. in-12. 2e édit. 3 fr. 50

LAUGEL (Aug.). * **Les États-Unis pendant la guerre 1861-1864.** Souvenirs personnels. 1 vol. in-12, cartonné. 4 fr.

BARNI (Jules). * **Histoire des idées morales et politiques en France au dix-huitième siècle.** 2 vol. in-12. Chaque volume. 3 fr. 50

— * **Les Moralistes français au dix-huitième siècle.** 1 vol. in-12 faisant suite aux deux précédents. 3 fr. 50

BEAUSSIRE (Émile), de l'Institut. **La Guerre étrangère et la Guerre civile.** 1 vol. in-12. 3 fr. 50

DESPOIS (Eug.). * **Le Vandalisme révolutionnaire.** Fondations littéraires, scientifiques et artistiques de la Convention. 4e édition, précédée d'une notice sur l'auteur par M. Charles BIGOT. 1 vol. in-12. 3 fr. 50

CLAMAGERAN (J.), sénateur. * **La France républicaine.** 1 volume in-12. 3 fr. 50

GUÉROULT (Georges). * **Le Centenaire de 1789**, évolution politique, philosophique, artistique et scientifique de l'Europe depuis cent ans. 1 vol. in-12. 1889. 3 fr. 50

LAVELEYE (E. de), correspondant de l'Institut. **Le Socialisme contemporain.** 1 vol. in-12. 8e édit. augmentée. 3 fr. 50

MARCELLIN PELLET, ancien député. **Variétés révolutionnaires.** 3 vol. in-12, précédés d'une préface de A. RANC. Chaque vol. séparém. 3 fr. 50

SPULLER (E.), sénateur, ministre de l'Instruction publique. * **Figures disparues**, portraits contemporains, littéraires et politiques. 3 vol. in-12. Chacun séparément. 3 fr. 50

— **Histoire parlementaire de la deuxième République.** 1 volume in-12. 2e édit. 3 fr. 50

— * **Éducation de la démocratie.** 1 vol. in-12. 1892. 3 fr. 50

— **L'Évolution politique et sociale de l'Église.** 1 vol. in-12. 1893. 3 fr. 50

BOURDEAU (J.). **Le Socialisme allemand et le Nihilisme russe.** 1 vol. in-12. 2e édit. 1894. 3 fr. 50

BIBLIOTHÈQUE INTERNATIONALE D'HISTOIRE MILITAIRE

VOLUMES PETIT IN-8 DE 250 A 400 PAGES
AVEC CROQUIS DANS LE TEXTE

Chaque volume cartonné à l'anglaise............ 5 francs.

VOLUMES PUBLIÉS :

1. — **Précis des campagnes de Gustave-Adolphe en Allemagne (1630-1632)**, précédé d'une Bibliographie générale de l'histoire militaire des temps modernes.
2. — **Précis des campagnes de Turenne (1644-1675).**
3. — **Précis de la campagne de 1805 en Allemagne et en Italie.**
4. — **Précis de la campagne de 1815 dans les Pays-Bas.**
5. — **Précis de la campagne de 1859 en Italie.**
6. — **Précis de la guerre de 1866 en Allemagne et en Italie.**
7. — **Précis des campagnes de 1796 et 1797 en Italie et en Allemagne.**

(Recommandé pour les candidats à l'École spéciale militaire de Saint-Cyr.)

BIBLIOTHÈQUE HISTORIQUE ET POLITIQUE

ALBANY DE FONBLANQUE. **L'Angleterre, son gouvernement, ses institutions.** Traduit de l'anglais sur la 14e édition par M. F.-C. DREYFUS, avec Introduction par M. H. BRISSON. 1 vol. in-8. 5 fr.

DESCHANEL (E.), sénateur. * **Le Peuple et la Bourgeoisie.** 1 vol. in-8. 2e édit. 5 fr.

DU CASSE. **Les Rois frères de Napoléon Ier.** 1 vol. in-8. 10 fr.

LOUIS BLANC. **Discours politiques** (1848-1881). 1 vol. in-8. 7 fr. 50

PHILIPPSON. **La Contre-révolution religieuse au XVIe siècle.** 1 vol. in-8. 10 fr.

HENRARD (P.). **Henri IV et la princesse de Condé.** 1 vol. in-8. 6 fr.

NOVICOW. **La Politique internationale.** 1 fort vol. in-8. 7 fr.

COMBES DE LESTRADE. **Éléments de sociologie.** 1 vol. in-8. 1889. 5 fr.

REINACH (Joseph), député. **La France et l'Italie devant l'histoire** (1893). 1 vol. in-8. 5 fr.

LORIA (A.). **Les Bases économiques de la constitution sociale.** 1 vol. in-8. 1893. 7 fr. 50

PUBLICATIONS HISTORIQUES ILLUSTRÉES

HISTOIRE ILLUSTRÉE DU SECOND EMPIRE, par Taxile DELORD. 6 vol. in-8 colombier avec 500 gravures de FERAT, Fr. REGAMEY, etc.
Chaque vol. broché, 8 fr. — Cart. doré, tr. dorées. 11 fr. 50

HISTOIRE POPULAIRE DE LA FRANCE, depuis les origines jusqu'en 1815. — Nouvelle édition. — 4 vol. in-8 colombier avec 1323 gravures sur bois dans le texte. Chaque vol. broché, 7 fr. 50. — Cart. toile, tranches dorées. 11 fr.

HISTOIRE CONTEMPORAINE DE LA FRANCE, depuis 1815 jusqu'à la fin de la guerre du Mexique. — Nouvelle édition. — 4 vol. in-8 colombier avec 1033 gravures dans le texte. Chaque vol. broché, 7 fr. 50. — Cart. toile, tranches dorées. 11 fr.

*REVUE PHILOSOPHIQUE

DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

Dirigée par Th. RIBOT

Professeur au Collège de France.

(19ᵉ *année*, 1894.)

La REVUE PHILOSOPHIQUE paraît tous les mois, par livraisons de 7 feuilles grand in-8, et forme ainsi à la fin de chaque année deux forts volumes d'environ 680 pages chacun.

CHAQUE NUMÉRO DE LA *REVUE* CONTIENT :

1° Plusieurs articles de fond; 2° des analyses et comptes rendus des nouveaux ouvrages philosophiques français et étrangers; 3° un compte rendu aussi complet que possible des *publications périodiques* de l'étranger pour tout ce qui concerne la philosophie; 4° des notes, documents, observations, pouvant servir de matériaux ou donner lieu à des vues nouvelles.

Prix d'abonnement :

Un an, pour Paris, 30 fr. — Pour les départements et l'étranger, 33 fr.
La livraison.......................... 3 fr.

Les années écoulées se vendent séparément 30 francs, et par livraisons de 3 francs.

Table générale des matières contenues dans les 12 premières années (1876-1887), par M. BÉLUGOU. 1 vol. in-8.................... 3 fr.

---

*REVUE HISTORIQUE

Dirigée par G. MONOD

Maître de conférences à l'École normale, directeur à l'École des hautes études.

(19ᵉ *année*, 1894.)

La REVUE HISTORIQUE paraît tous les deux mois, par livraisons grand in-8 de 15 ou 16 feuilles, et forme à la fin de l'année trois beaux volumes de 500 pages chacun.

CHAQUE LIVRAISON CONTIENT :

I. Plusieurs *articles de fond*, comprenant chacun, s'il est possible, un travail complet. — II. Des *Mélanges et Variétés*, composés de documents inédits d'une étendue restreinte et de courtes notices sur des points d'histoire curieux ou mal connus. — III. Un *Bulletin historique* de la France et de l'étranger, fournissant des renseignements aussi complets que possible sur tout ce qui touche aux études historiques. — IV. Une *Analyse des publications périodiques* de la France et de l'étranger, au point de vue des études historiques. — V. Des *Comptes rendus critiques* des livres d'histoire nouveaux.

Prix d'abonnement :

Un an, pour Paris, 30 fr. — Pour les départements et l'étranger, 33 fr.
La livraison..................... 6 fr.

Les années écoulées se vendent séparément 30 francs, et par fascicules de 6 francs. Les fascicules de la 1ʳᵉ année se vendent 9 francs.

Tables générales des matières contenues dans les dix premières années de la Revue historique.

I. — Années 1876 à 1880, par M. CHARLES BÉMONT. 1 vol. in-8. 3 fr. »
Pour les abonnés. 1 fr. 50

II. — Années 1881 à 1885, par M. RENÉ COUDERC. 1 vol. in-8. 3 fr. »
Pour les abonnés. 1 fr. 50

III. — Années 1886 à 1890. 1 vol. in-8, 5 fr.; pour les abonnés. 2 fr. 50

BIBLIOTHÈQUE SCIENTIFIQUE
INTERNATIONALE
Publiée sous la direction de M. Émile ALGLAVE

La *Bibliothèque scientifique internationale* est une œuvre dirigée par les auteurs mêmes, en vue des intérêts de la science, pour la populariser sous toutes ses formes, et faire connaître immédiatement dans le monde entier les idées originales, les directions nouvelles, les découvertes importantes qui se font chaque jour dans tous les pays. Chaque savant expose les idées qu'il a introduites dans la science et condense pour ainsi dire ses doctrines les plus originales.

On peut ainsi, sans quitter la France, assister et participer au mouvement des esprits en Angleterre, en Allemagne, en Amérique, en Italie, tout aussi bien que les savants mêmes de chacun de ces pays.

La *Bibliothèque scientifique internationale* ne comprend pas seulement des ouvrages consacrés aux sciences physiques et naturelles; elle aborde aussi les sciences morales, comme la philosophie, l'histoire, la politique et l'économie sociale, la haute législation, etc.; mais les livres traitant des sujets de ce genre se rattachent encore aux sciences naturelles, en leur empruntant les méthodes d'observation et d'expérience qui les ont rendues si fécondes depuis deux siècles.

Cette collection paraît à la fois en français, en anglais, en allemand et en italien : à Paris, chez Félix Alcan; à Londres, chez C. Kegan, Paul et Cie; à New-York, chez Appleton; à Leipzig, chez Brockhaus; à Milan, chez Dumolard frères.

LISTE DES OUVRAGES PAR ORDRE D'APPARITION

78 VOLUMES IN-8, CARTONNÉS A L'ANGLAISE. CHAQUE VOLUME : 6 FRANCS.

1. J. TYNDALL. * **Les Glaciers et les Transformations de l'eau**, avec figures. 1 vol. in-8. 6e édition. 6 fr.
2. BAGEHOT. * **Lois scientifiques du développement des nations** dans leurs rapports avec les principes de la sélection naturelle et de l'hérédité. 1 vol. in-8. 5e édition. 6 fr.
3. MAREY. * **La Machine animale**, locomotion terrestre et aérienne, avec de nombreuses fig. 1 vol. in-8. 5e édit. augmentée. 6 fr.
4. BAIN. * **L'Esprit et le Corps**. 1 vol. in-8. 5e édition. 6 fr.
5. PETTIGREW. * **La Locomotion chez les animaux**, marche, natation. 1 vol. in-8, avec figures. 2e édit. 6 fr.
6. HERBERT SPENCER. * **La Science sociale**. 1 v. in-8. 11e édit. 6 fr.
7. SCHMIDT (O.). * **La Descendance de l'homme et le Darwinisme**. 1 vol. in-8, avec fig. 6e édition. 6 fr.
8. MAUDSLEY. * **Le Crime et la Folie**. 1 vol. in-8. 6e édit. 6 fr.
9. VAN BENEDEN. * **Les Commensaux et les Parasites dans le règne animal**. 1 vol. in-8, avec figures. 3e édit. 6 fr.
10. BALFOUR STEWART. **La Conservation de l'énergie**, suivi d'une Étude sur la *nature de la force*, par M. P. de SAINT-ROBERT, avec figures. 1 vol. in-8. 5e édition. 6 fr.
11. DRAPER. **Les Conflits de la science et de la religion**. 1 vol. in-8. 8e édition. 6 fr.
12. L. DUMONT. * **Théorie scientifique de la sensibilité**. 1 vol. in-8. 4e édition. 6 fr.
13. SCHUTZENBERGER. **Les Fermentations**. 1 vol. in-8, avec fig. 5e édit. 6 fr.
14. WHITNEY. * **La Vie du langage**. 1 vol. in-8. 3e édit. 6 fr.

15. COOKE et BERKELEY. * **Les Champignons.** 1 vol. in-8, avec figures. 4e édition. 6 fr.
16. BERNSTEIN. * **Les Sens.** 1 vol. in-8, avec 91 fig. 5e édit. 6 fr.
17. BERTHELOT. * **La Synthèse chimique.** 1 vol. in-8. 6e édit. 6 fr.
18. VOGEL. * **La Photographie et la Chimie de la lumière**, avec 95 figures. 1 vol. in-8. 4e édition. *Épuisé.*
19. LUYS. * **Le Cerveau et ses fonctions**, avec figures. 1 vol. in-8. 7e édition. 6 fr.
20. STANLEY JEVONS. * **La Monnaie et le Mécanisme de l'échange.** 1 vol. in-8. 5e édition. 6 fr.
21. FUCHS. * **Les Volcans et les Tremblements de terre.** 1 vol. in-8, avec figures et une carte en couleur. 5e édition. 6 fr.
22. GÉNÉRAL BRIALMONT. * **Les Camps retranchés et leur rôle dans la défense des États**, avec fig. dans le texte et 2 planches hors texte. 4e édit. *Sous presse.*
23. DE QUATREFAGES. * **L'Espèce humaine.** 1 v. in-8. 11e édit. 6 fr.
24. BLASERNA et HELMHOLTZ. * **Le Son et la Musique.** 1 vol. in-8, avec figures. 5e édition. 6 fr.
25. ROSENTHAL. * **Les Nerfs et les Muscles.** 1 vol. in-8, avec 75 figures. 3e édition. *Épuisé.*
26. BRUCKE et HELMHOLTZ. * **Principes scientifiques des beaux-arts.** 1 vol. in-8, avec 39 figures. 4e édition. 6 fr.
27. WURTZ. * **La Théorie atomique.** 1 vol. in-8. 6e édition. 6 fr.
28-29. SECCHI (le père). * **Les Étoiles.** 2 vol. in-8, avec 63 figures dans le texte et 17 pl. en noir et en couleur hors texte. 2e édit. 12 fr.
30. JOLY. * **L'Homme avant les métaux.** 1 vol. in-8, avec figures. 4e édition. 6 fr.
31. A. BAIN. * **La Science de l'éducation.** 1 vol. in-8. 7e édit. 6 fr.
32-33. THURSTON (R.). * **Histoire de la machine à vapeur**, précédée d'une Introduction par M. Hirsch. 2 vol. in-8, avec 140 figures dans le texte et 16 planches hors texte. 3e édition. 12 fr.
34. HARTMANN (R.). **Les Peuples de l'Afrique.** 1 vol. in-8, avec figures. 2e édition. 6 fr.
35. HERBERT SPENCER. **Les Bases de la morale évolutionniste.** 1 vol. in-8. 4e édition. 6 fr.
36. HUXLEY. **L'Écrevisse**, introduction à l'étude de la zoologie. 1 vol. in-8, avec figures. 6 fr.
37. DE ROBERTY. **De la Sociologie.** 1 vol. in-8. 3e édition. 6 fr.
38. ROOD. **Théorie scientifique des couleurs.** 1 vol. in-8, avec figures et une planche en couleur hors texte. 6 fr.
39. DE SAPORTA et MARION. **L'Évolution du règne végétal** (les Cryptogames). 1 vol. in-8 avec figures. 6 fr.
40-41. CHARLTON BASTIAN. **Le Cerveau, organe de la pensée chez l'homme et chez les animaux.** 2 vol. in-8, avec figures. 2e éd. 12 fr.
42. JAMES SULLY. **Les Illusions des sens et de l'esprit.** 1 vol. in-8, avec figures. 2e édit. 6 fr.
43. YOUNG. **Le Soleil.** 1 vol. in-8, avec figures. 6 fr.
44. De CANDOLLE. * **L'Origine des plantes cultivées.** 3e édition. 1 vol. in-8. 6 fr.
45-46. SIR JOHN LUBBOCK. * **Fourmis, abeilles et guêpes.** Études expérimentales sur l'organisation et les mœurs des sociétés d'insectes hyménoptères. 2 vol. in-8, avec 65 figures dans le texte et 13 planches hors texte, dont 5 coloriées. 12 fr.
47. PERRIER (Edm.). **La Philosophie zoologique avant Darwin.** 1 vol. in-8. 2e édition. 6 fr.
48. STALLO. **La Matière et la Physique moderne.** 1 vol. in-8, 2e éd., précédé d'une Introduction par Ch. Friedel. 6 fr.

49. MANTEGAZZA. **La Physionomie et l'Expression des sentiments.** 1 vol. in-8. 2ᵉ édit., avec huit planches hors texte. 6 fr.
50. DE MEYER. **Les Organes de la parole et leur emploi pour la formation des sons du langage.** 1 vol. in-8, avec 51 figures, précédé d'une Introd. par M. O. CLAVEAU. 6 fr.
51. DE LANESSAN. **Introduction à l'Étude de la botanique** (le Sapin). 1 vol. in-8, 2ᵉ édit., avec 143 figures dans le texte. 6 fr.
52-53. DE SAPORTA et MARION. **L'Évolution du règne végétal** (les Phanérogames). 2 vol. in-8, avec 136 figures. 12 fr.
54. TROUESSART. **Les Microbes, les Ferments et les Moisissures.** 1 vol. in-8, 2ᵉ édit., avec 107 figures dans le texte. 6 fr.
55. HARTMANN (R.). **Les Singes anthropoïdes, et leur organisation comparée à celle de l'homme.** 1 vol. in-8, avec gravures. 6 fr.
56. SCHMIDT (O.). **Les Mammifères dans leurs rapports avec leurs ancêtres géologiques.** 1 vol. in-8 avec 51 figures. 6 fr.
57. BINET et FÉRÉ. **Le Magnétisme animal.** 1 vol. in-8, 3ᵉ éd. 6 fr.
58-59. ROMANES. **L'Intelligence des animaux.** 2 v. in-8. 2ᵉ édit. 12 fr.
60. F. LAGRANGE. **Physiologie des exercices du corps.** 1 vol. in-8. 5ᵉ édition. 6 fr.
61. DREYFUS (Camille).* **Évolution des mondes et des sociétés.** 1 vol. in-8. 3ᵉ édit. 6 fr.
62. DAUBRÉE. * **Les Régions invisibles du globe et des espaces célestes.** 1 vol. in-8 avec 85 grav. dans le texte. 2ᵉ éd. 6 fr.
63-64. SIR JOHN LUBBOCK. * **L'Homme préhistorique.** 2 vol. in-8, avec 228 gravures dans le texte. 3ᵉ édit. 12 fr.
65. RICHET (CH.). **La Chaleur animale.** 1 vol. in-8, avec figures. 6 fr.
66. FALSAN (A.). **La Période glaciaire principalement en France et en Suisse.** 1 vol. in-8, avec 105 grav. et 2 cartes. 6 fr.
67. BEAUNIS (H.). **Les Sensations internes.** 1 vol. in-8. 6 fr.
68. CARTAILHAC (E.). **La France préhistorique**, d'après les sépultures et les monuments. 1 vol. in-8, avec 162 gravures. 6 fr.
69. BERTHELOT.* **La Révolution chimique, Lavoisier.** 1 vol. in-8. 6 fr.
70. SIR JOHN LUBBOCK. * **Les Sens et l'instinct chez les animaux,** principalement chez les insectes. 1 vol. in-8, avec 150 grav. 6 fr.
71. STARCKE. * **La Famille primitive.** 1 vol. in-8. 6 fr.
72. ARLOING. * **Les Virus.** 1 vol. in-8, avec fig. 6 fr.
73. TOPINARD. * **L'Homme dans la Nature.** 1 vol. in-8, avec fig. 6 fr.
74. BINET (Alf.).* **Les Altérations de la personnalité.** 1 vol. in-8 avec figures. 6 fr.
75. DE QUATREFAGES (A.). **Darwin et ses précurseurs français.** 1 vol. in-8. 2ᵉ édition refondue. 6 fr.
76. LEFÈVRE (A.) * **Les Races et les langues.** 1 vol. in-8. 6 fr.
77-78. DE QUATREFAGES. **Les Émules de Darwin.** 2 vol. in-8 avec préfaces de MM. E. PERRIER et HAMY. 12 fr.

OUVRAGES SOUS PRESSE :

DUMESNIL. **L'hygiène de la maison.** 1 vol. in-8, avec gravures.
CORNIL ET VIDAL. **La microbiologie.** 1 vol. in-8, avec gravures.
GUIGNET. **Poteries, verres et émaux.** 1 vol. in-8, avec gravures.
ANDRÉ (Ch.). **Le Système solaire.** 1 vol. in-8, avec gravures.
KUNCKEL D'HERCULAIS. **Les Sauterelles.** 1 vol. in-8, avec gravures.
MORTILLET (de). **L'Origine de l'homme.** 1 vol. in-8, avec gravures.
PERRIER (E.). **L'Embryogénie générale.** 1 vol. in-8, avec gravures.
POUCHET (G.). **La Forme et la vie.** 1 vol. in-8, avec gravures.
BERTILLON. **La Démographie.** 1 vol. in-8.
BERTHELOT. **La Philosophie chimique.** 1 vol. in-8.
CARTAILHAC. **Les Gaulois.** 1 vol. in-8, avec gravures.

LISTE PAR ORDRE DE MATIÈRES
DES 78 VOLUMES PUBLIÉS
DE LA BIBLIOTHÈQUE SCIENTIFIQUE INTERNATIONALE
Chaque volume in-8, cartonné à l'anglaise..... 6 francs.

SCIENCES SOCIALES

* **Introduction à la science sociale**, par HERBERT SPENCER. 1 vol. in-8. 10ᵉ édit.· 6 fr.
* **Les Bases de la morale évolutionniste**, par HERBERT SPENCER. 1 vol. in-8. 4ᵉ édit. 6 fr.

Les Conflits de la science et de la religion, par DRAPER, professeur à l'Université de New-York. 1 vol. in-8. 8ᵉ édit. 6 fr.

Le Crime et la Folie, par H. MAUDSLEY, professeur de médecine légale à l'Université de Londres. 1 vol. in-8. 5ᵉ édit. 6 fr.

* **La Défense des États et les Camps retranchés**, par le général A. BRIALMONT, inspecteur général des fortifications et du corps du génie de Belgique. 1 vol. in-8, avec nombreuses figures dans le texte et 2 pl. hors texte. 4ᵉ édit. (*Sous presse*). 6 fr.
* **La Monnaie et le Mécanisme de l'échange**, par W. STANLEY JEVONS, professeur à l'Université de Londres. 1 vol. in-8. 5ᵉ édit. 6 fr.

La Sociologie, par DE ROBERTY. 1 vol. in-8. 3ᵉ édit. 6 fr.

* **La Science de l'éducation**, par Alex. BAIN, professeur à l'Université d'Aberdeen (Écosse). 1 vol. in-8. 7ᵉ édit. 6 fr.
* **Lois scientifiques du développement des nations** dans leurs rapports avec les principes de l'hérédité et de la sélection naturelle, par W. BAGEHOT. 1 vol. in-8. 5ᵉ édit. 6 fr.
* **La Vie du langage**, par D. WHITNEY, professeur de philologie comparée à Yale-College de Boston (États-Unis). 1 vol. in-8. 3ᵉ édit. 6 fr.
* **La Famille primitive**, par J. STARCKE, professeur à l'Université de Copenhague. 1 vol. in-8. 6 fr.

PHYSIOLOGIE

Les Illusions des sens et de l'esprit, par James SULLY. 1 vol. in-8. 2ᵉ édit. 6 fr.

* **La Locomotion chez les animaux** (marche, natation et vol), suivie d'une étude sur l'*Histoire de la navigation aérienne*, par J.-B. PETTIGREW, professeur au Collège royal de chirurgie d'Édimbourg (Écosse). 1 vol. in-8, avec 140 figures dans le texte. 2ᵉ édit. 6 fr.

Les Nerfs et les Muscles, par J. ROSENTHAL, professeur à l'Université d'Erlangen (Bavière). 1 vol. in-8, av. 75 grav. 3ᵉ édit. (*Épuisé*.)

* **La Machine animale**, par E.-J. MAREY, membre de l'Institut, prof. au Collège de France. 1 vol. in-8, avec 117 figures. 4ᵉ édit. 6 fr.
* **Les Sens**, par BERNSTEIN, professeur de physiologie à l'Université de Halle (Prusse). 1 vol. in-8, avec 91 figures dans le texte. 4ᵉ édit. 6 fr.

Les Organes de la parole, par H. DE MEYER, professeur à l'Université de Zurich, traduit de l'allemand et précédé d'une introduction sur l'*Enseignement de la parole aux sourds-muets*, par O. CLAVEAU, inspecteur général des établissements de bienfaisance. 1 vol. in-8, avec 51 grav. 6 fr.

La Physionomie et l'Expression des sentiments, par P. MANTEGAZZA, professeur au Muséum d'histoire naturelle de Florence. 1 vol. in-8, avec figures et 8 planches hors texte. 6 fr.

* **Physiologie des exercices du corps**, par le docteur F. LAGRANGE. 1 vol. in-8. 6ᵉ édit. Ouvrage couronné par l'Institut. 6 fr.

La Chaleur animale, par CH. RICHET professeur de physiologie à la Faculté de médecine de Paris. 1 vol. in-8, avec figures dans le texte. 6 fr.

Les Sensations internes, par H. BEAUNIS, directeur du laboratoire de psychologie physiologique à la Sorbonne. 1 vol. in-8. 6 fr.

* **Les Virus**, par M. ARLOING, professeur à la Faculté de médecine de Lyon, directeur de l'école vétérinaire. 1 vol. in-8, avec fig. 6 fr.

PHILOSOPHIE SCIENTIFIQUE

* **Le Cerveau et ses fonctions**, par J. LUYS, membre de l'Académie de médecine, médecin de la Charité. 1 vol. in-8, avec fig. 7ᵉ édit. 6 fr.

Le Cerveau et la Pensée chez l'homme et les animaux, par CHARLTON BASTIAN, professeur à l'Université de Londres. 2 vol. in-8 avec 184 fig. dans le texte. 2ᵉ édit. 12 fr.

Le Crime et la Folie, par H. MAUDSLEY, professeur à l'Université de Londres. 1 vol. in-8. 6ᵉ édit. 6 fr.

* **L'Esprit et le Corps**, considérés au point de vue de leurs relations, suivi d'études sur les *Erreurs généralement répandues au sujet de l'esprit*, par Alex. Bain, prof. à l'Université d'Aberdeen (Écosse). 1 v. in-8. 4e éd. 6 fr.
* **Théorie scientifique de la sensibilité** : *le Plaisir et la Peine*, par Léon Dumont. 1 vol. in-8. 3e édit. 6 fr.

La Matière et la Physique moderne, par Stallo, précédé d'une préface par M. Ch. Friedel, de l'Institut. 1 vol. in-8. 2e édit. 6 fr.

Le Magnétisme animal, par Alf. Binet et Ch. Féré. 1 vol. in-8, avec figures dans le texte. 3e édit. 6 fr.

L'Intelligence des animaux, par Romanes. 2 v. in-8. 2e édit. précédée d'une préface de M. E. Perrier, prof. au Muséum d'histoire naturelle. 12 fr.

* **L'Évolution des mondes et des sociétés**, par C. Dreyfus, député de la Seine. 1 vol. in-8. 3e édit. 6 fr.
* **Les Altérations de la personnalité**, par Alf. Binet, directeur adjoint du laboratoire de psychologie à la Sorbonne (Hautes études). 1 vol. in-8, avec gravures. 6 fr.

ANTHROPOLOGIE

* **L'Espèce humaine**, par A. de Quatrefages, membre de l'Institut, professeur d'anthropologie au Muséum d'histoire naturelle de Paris. 1 vol. in-8. 10e édit. 6 fr.

Ch. Darwin et ses précurseurs français, par A. de Quatrefages. 1 vol. in-8. 2e édition. 6 fr.

Les Émules de Darwin, par A. de Quatrefages, avec une préface de M. Edm. Perrier, de l'Institut, et une notice sur la vie et les travaux de l'auteur par E.-T. Hamy, de l'Institut. 2 vol. in-8. 12 fr.

* **L'Homme avant les métaux**, par N. Joly, correspondant de l'Institut, professeur à la Faculté des sciences de Toulouse. 1 vol. in-8, avec 150 figures dans le texte et un frontispice. 4e édit. 6 fr.
* **Les Peuples de l'Afrique**, par R. Hartmann, professeur à l'Université de Berlin. 1 vol. in-8, avec 93 figures dans le texte. 2e édit. 6 fr.

Les Singes anthropoïdes et leur organisation comparée à celle de l'homme, par R. Hartmann, professeur à l'Université de Berlin. 1 vol. in-8, avec 63 figures gravées sur bois. 6 fr.

* **L'Homme préhistorique**, par Sir John Lubbock, membre de la Société royale de Londres. 2 vol. in-8, avec 228 gravures dans le texte. 3e édit. 12 fr.

La France préhistorique, par E. Cartailhac. 1 vol. in-8, avec 150 gravures dans le texte. 6 fr.

* **L'Homme dans la Nature**, par Topinard, ancien secrétaire général de la Société d'Anthropologie de Paris. 1 vol. in-8, avec 101 gravures dans le texte. 6 fr.
* **Les Races et les Langues**, par André Lefèvre, professeur à l'École d'Anthropologie de Paris. 1 vol. in-8. 6 fr.

ZOOLOGIE

* **La Descendance de l'homme et le Darwinisme**, par O. Schmidt, professeur à l'Université de Strasbourg. 1 vol. in-8, avec figures. 6e édit. 6 fr.

Les Mammifères dans leurs rapports avec leurs ancêtres géologiques, par O. Schmidt. 1 vol. in-8, avec 51 figures dans le texte. 6 fr.

* **Fourmis, Abeilles et Guêpes**, par sir John Lubbock, membre de la Société royale de Londres. 2 vol. in-8, avec figures dans le texte, et 13 planches hors texte dont 5 coloriées. 12 fr.
* **Les Sens et l'instinct chez les animaux**, et principalement chez les insectes, par Sir John Lubbock. 1 vol. in-8 avec grav. 6 fr.

L'Écrevisse, introduction à l'étude de la zoologie, par Th.-H. Huxley, membre de la Société royale de Londres et de l'Institut de France, professeur d'histoire naturelle à l'École royale des mines de Londres. 1 vol. in-8, avec 82 figures dans le texte. 6 fr.

* **Les Commensaux et les Parasites** dans le règne animal, par P.-J. Van Beneden, professeur à l'Université de Louvain (Belgique). 1 vol. in-8, avec 82 figures dans le texte. 3e édit. 6 fr.

La Philosophie zoologique avant Darwin, par Edmond Perrier, professeur au Muséum d'histoire naturelle de Paris. 1 vol. in-8. 2e édit. 6 fr.

Darwin et ses précurseurs français, par A. de Quatrefages, de l'Institut. 1 vol. in-8. 2e édit. 6 fr.

BOTANIQUE — GÉOLOGIE

* **Les Champignons**, par Cooke et Berkeley. 1 v. in-8, avec 110 fig. 4e édit. 6 fr.
* **L'Évolution du règne végétal**, par G. de Saporta, correspondant de l'In-

stitut, et **Marion**, correspondant de l'Institut, professeur à la Faculté des sciences de Marseille :

* I. *Les Cryptogames*. 1 vol. in-8, avec 85 figures dans le texte. 6 fr.
* II. *Les Phanérogames*. 2 vol. in-8, avec 136 fig. dans le texte. 12 fr.

* **Les Volcans et les Tremblements de terre**, par Fuchs, professeur à l'Université de Heidelberg. 1 vol. in-8, avec 36 figures et une carte en couleur. 5ᵉ édition. 6 fr.
* **La Période glaciaire**, principalement en France et en Suisse, par A. Falsan. 1 vol. in-8, avec 105 gravures et 2 cartes hors texte. 6 fr.
* **Les Régions invisibles du globe et des espaces célestes**, par A. Daubrée, de l'Institut, professeur au Muséum d'histoire naturelle. 1 vol. in-8. 2ᵉ édit., avec 89 gravures dans le texte. 6 fr.
* **L'Origine des plantes cultivées**, par A. de Candolle, correspondant de l'Institut. 1 vol. in-8. 3ᵉ édit. 6 fr.
* **Introduction à l'étude de la botanique** (*le Sapin*), par J. de Lanessan, professeur agrégé à la Faculté de médecine de Paris. 1 vol. in-8. 2ᵉ édit., avec figures dans le texte. 6 fr.
* **Microbes, Ferments et Moisissures**, par le docteur L. Trouessart. 1 vol. in-8, avec 108 figures dans le texte. 2ᵉ éd. 6 fr.

CHIMIE

Les Fermentations, par P. Schutzenberger, membre de l'Académie de médecine, prof. de chimie au Collège de France. 1 v. in-8, avec fig. 5ᵉ édit. 6 fr.

* **La Synthèse chimique**, par M. Berthelot, secrétaire perpétuel de l'Académie des sciences, professeur de chimie organique au Collège de France. 1 vol. in-8. 6ᵉ édit. 6 fr.
* **La Théorie atomique**, par Ad. Wurtz, membre de l'Institut, professeur à la Faculté des sciences et à la Faculté de médecine de Paris. 1 vol. in-8. 6ᵉ édit., précédée d'une introduction sur *la Vie et les Travaux* de l'auteur, par M. Ch. Friedel, de l'Institut. 6 fr.
* **La Révolution chimique** (*Lavoisier*), par M. Berthelot. 1 vol. in-8. 6 fr.

ASTRONOMIE — MÉCANIQUE

* **Histoire de la Machine à vapeur, de la Locomotive et des Bateaux à vapeur**, par R. Thurston, professeur de mécanique à l'Institut technique de Hoboken, près de New-York, revue, annotée et augmentée d'une Introduction par M. Hirsch, professeur de machines à vapeur à l'École des ponts et chaussées de Paris. 2 vol. in-8, avec 160 figures dans le texte et 16 planches tirées à part. 3ᵉ édit. 12 fr.
* **Les Étoiles**, notions d'astronomie sidérale, par le P. A. Secchi, directeur de l'Observatoire du Collège Romain. 2 vol. in-8, avec 68 figures dans le texte et 16 planches en noir et en couleurs. 2ᵉ édit. (*Epuisé.*) 12 fr.

Le Soleil, par C.-A. Young, professeur d'astronomie au Collège de New-Jersey. 1 vol. in-8, avec 87 figures. 6 fr.

PHYSIQUE

La Conservation de l'énergie, par Balfour Stewart, professeur de physique au collège Owens de Manchester (Angleterre), suivi d'une étude sur la *Nature de la force*, par P. de Saint-Robert (de Turin). 1 vol. in-8 avec figures. 4ᵉ édit. 6 fr.

* **Les Glaciers et les Transformations de l'eau**, par J. Tyndall, professeur de chimie à l'Institution royale de Londres, suivi d'une étude sur le même sujet, par Helmholtz, professeur à l'Université de Berlin. 1 vol. in-8, avec nombreuses figures dans le texte et 8 planches tirées à part sur papier teinté. 5ᵉ édit. 6 fr.
* **La Photographie et la Chimie de la lumière**, par Vogel, professeur à l'Académie polytechnique de Berlin. 1 vol. in-8, avec 95 figures dans le texte et une planche en photoglyptie. 4ᵉ édit. (*Épuisé.*) 6 fr.
* **La Matière et la Physique moderne**, par Stallo, précédé d'une préface par Ch. Friedel, membre de l'Institut. 1 vol. in-8. 2ᵉ édit. 6 fr.

THÉORIE DES BEAUX-ARTS

* **Le Son et la Musique**, par P. Blaserna, prof. à l'Université de Rome, suivi des *Causes physiologiques de l'harmonie musicale*, par H. Helmholtz, prof. à l'Université de Berlin. 1 vol. in-8, avec 41 fig. 4ᵉ édit. 6 fr.

Principes scientifiques des Beaux-Arts, par E. Brucke, professeur à l'Université de Vienne, suivi de *l'Optique et les Arts*, par Helmholtz, prof. à l'Université de Berlin. 1 vol. in-8, avec fig. 4ᵉ édit. 6 fr.

* **Théorie scientifique des couleurs** et leurs applications aux arts et à l'industrie, par O. N. Rood, professeur de physique à Colombia-College de New-York (États-Unis). 1 vol. in-8, avec 130 figures dans le texte et une planche en couleurs. 6 fr.

PUBLICATIONS

HISTORIQUES, PHILOSOPHIQUES ET SCIENTIFIQUES

qui ne se trouvent pas dans les collections précédentes.

Actes du 1er Congrès international d'anthropologie criminelle de Rome. Biologie et sociologie. 1887. 1 vol. gr. in-8. 15 fr.
AGUILERA. **L'Idée de droit en Allemagne** depuis Kant jusqu'à nos jours. 1 vol. in-8. 1892. 5 fr.
ALAUX. **Esquisse d'une philosophie de l'être.** In-8. 1 fr.
— **Les Problèmes religieux au XIXe siècle.** 1 vol. in-8. 7 fr. 50
— **Philosophie morale et politique,** études. 1 vol. in-8. 1893. 7 fr. 50 (Voy. p. 2.)
ALGLAVE. **Des Juridictions civiles chez les Romains.** 1 vol. in-8. 2 fr. 50
ALTMEYER (J.-J.). **Les Précurseurs de la réforme aux Pays-Bas.** 2 forts volumes in-8. 12 fr.
ARRÉAT. **Une Éducation intellectuelle.** 1 vol. in-18. 2 fr. 50
— **Journal d'un philosophe.** 1 vol. in-18. 3 fr. 50 (Voy. p. 2 et 4.)
Autonomie et fédération. 1 vol. in-18. 1 fr.
AZAM. **Entre la raison et la folie. Les Toqués.** Gr. in-8. 1891. 1 fr.
— **Hypnotisme et double conscience,** avec préfaces et lettres de MM. PAUL BERT, CHARCOT et RIBOT. 1 vol. in-8. 1893. 9 fr.
BAETS (Abbé M.). **Les Bases de la morale et du droit.** In-8. 6 fr.
BALFOUR STEWART et TAIT. **L'Univers invisible.** 1 vol. in-8. 7 fr.
BARNI. **Les Martyrs de la libre pensée.** 1 vol. in-18. 2e édit. 3 fr. 50 (Voy. p. 4; KANT, p. 8; p. 13 et 31.)
BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE. (Voy. pages 2, 4 et 7 et ARISTOTE.)
BAUTAIN (Abbé). **La Philosophie morale.** 2 vol. in-8. 12 fr.
BEAUNIS (H.). **Impressions de campagne** (1870-1871). In-18. 3 fr. 50
BÉNARD (Ch.). **Philosophie dans l'éducation classique.** In-8. 6 fr. (Voy. p. 7, ARISTOTE; p. 8, SCHELLING et HEGEL.)
BERTAULD. **De la Méthode.** Méthode spinosiste et méthode hégélienne. 2e édition. 1891. 1 vol in-18. 3 fr. 50
— **Méthode spiritualiste.** Etude critique des preuves de l'existence de Dieu. 2e édition. 2 vol. in-18. 7 fr.
— **Esprit et liberté.** 1 vol. in-18. 1892. 3 fr. 50
BLANQUI. **Critique sociale.** 2 vol. in-18. 7 fr.
BOILLEY (P.). **La Législation internationale du travail.** In-12. 3 fr.
BONJEAN (A.). **L'Hypnotisme,** ses rapports avec le droit, la thérapeutique, la suggestion mentale. 1 vol. in-18. 1890. 3 fr.
BOUCHARDAT. **Le Travail,** son influence sur la santé. In-18. 2 fr. 50
BOUCHER (A.) **Darwinisme et socialisme.** 1890. In-8. 1 fr. 25
BOURBON DEL MONTE. **L'Homme et les animaux.** 1 vol. in-8. 5 fr.
BOURDEAU (Louis). **Théorie des sciences.** 2 vol. in-8. 20 fr.
— **Les Forces de l'industrie.** 1 vol. in-8. 5 fr.
— **La Conquête du monde animal.** In-8. 5 fr.
— **La Conquête du monde végétal.** 1893. In-8. 5 fr.
— **L'Histoire et les historiens.** 1 vol. in-8. 7 fr. 50 (Voy. p. 4.)

BOURDET (Eug.). **Principes d'éducation positive.** In-18. 3 fr. 50
— **Vocabulaire de la philosophie positive.** 1 vol. in-18. 3 fr. 50
BOURLOTON (Edg.) et ROBERT (Edmond). **La Commune et ses idées à travers l'histoire.** 1 vol. in-18. 3 fr. 50 (Voy. p. 13.)
BUCHNER. **Essai biographique sur Léon Dumont.** In-18. 2 fr.
Bulletins de la Société de psychologie physiologique. 1re année. 1885. 1 broch. in-8, 1 fr. 50. — 2e année, 1886, 1 broch. in-8, 3 fr. — 3e année, 1887, 1 fr. 50. — 4e année, 1888, 1 fr. 50; — 5e année, 1889, 1 fr. 50; — 6e année, 1890. 1 fr. 50
BUSQUET. **Représailles**, poésies. In-18. 1 vol. 3 fr.
BUSSIÈRE et LEGOUIS. **Le Général Beaupuy** (1753-1796). In-8. 3 fr. 50
CARDON (G.). **Les Fondateurs de l'Université de Douai.** In-8. 10 fr.
CELLARIER (F.). **Études sur la raison.** 1 vol. in-12. 3 fr.
— **Rapports du relatif et de l'absolu.** 1 vol. in-18. 4 fr.
CLAMAGERAN. **L'Algérie.** 3e édit. 1 vol. in-18. 3 fr. 50
— **La Réaction économique et la démocratie.** 1 v. in-8. 1891. 1 fr. 25 (Voy. p. 13.)
CLAVEL (Dr). **La Morale positive.** 1 vol. in-8. 3 fr.
— **Critique et conséquences des principes de 1789.** In-18. 3 fr.
— **Les Principes au XIXe siècle.** In-18. 1 fr.
CONTA. **Théorie du fatalisme.** 1 vol. in-18. 4 fr.
— **Introduction à la métaphysique.** 1 vol. in-18. 3 fr.
COQUEREL fils (Athanase). **Libres études.** 1 vol. in-8. 5 fr.
CORTAMBERT (Louis). **La Religion du progrès.** In-18. 3 fr. 50
COSTE (Ad.). **Hygiène sociale contre le paupérisme.** In-8. 6 fr.
— **Les Questions sociales contemporaines** (avec la collaboration de MM. A. Burdeau et Arréat). 1 fort vol. in-8. 10 fr.
— **Nouvel exposé d'économie politique et de physiologie sociale.** In-18. 3 fr. 50 (Voy. p. 2 et 32.)
CRÉPIEUX-JAMIN. **L'Écriture et le caractère.** 1 vol. in-8 avec de nombreux fac-similés. 5 fr.
DANICOURT (Léon). **La Patrie et la République.** In-18. 2 fr. 50
DAURIAC. **Sens commun et raison pratique.** 1 br. in-8. 1 fr. 50
— **Croyance et réalité.** 1 vol. in-18. 1889. 3 fr. 50
— **Le Réalisme de Reid.** In-8. 1 fr.
— **Introduction à la psychologie du musicien.** 1891. 1 br. in-8. 1 fr.
DAVY. **Les Conventionnels de l'Eure.** 2 forts vol. in-8. 18 fr.
DELBŒUF. **Examen critique de la loi psychophysique.** In-18. 3 fr. 50
— **Le Sommeil et les rêves.** 1 vol. in-18. 3 fr. 50
— **De l'Étendue de l'action curative de l'hypnotisme. L'hypnotisme appliqué aux altérations de l'organe visuel.** In-8. 1 fr. 50
— **Le Magnétisme animal**, visite à l'École de Nancy. In-8. 2 fr. 50
— **Magnétiseurs et médecins.** 1 vol. in-8. 1890. 2 fr.
— **Les Fêtes de Montpellier.** In-8. 1891. 2 fr.
— **Megamicros.** 1 br. in-8. 1893. 1 fr. 50 (Voy. p. 2.)
DELMAS. **Libres pensées** (littérature et morale). 1 vol. in-8. 2 fr. 50
DESCHAMPS. **La Philosophie de l'écriture.** 1 vol. in-8. 1892. 3 fr.
DESTREM (J.). **Les Déportations du Consulat.** 1 br. in-8. 1 fr. 50
DIDE. * **Jules Barni, sa vie, son œuvre.** 1 v. in-18, avec le portrait de *J. Barni*, gravé en taille-douce. 1891. 2 fr. 50
DOLLFUS (Ch.). **Lettres philosophiques.** In-18. 3 fr.
— **Considérations sur l'histoire.** In-8. 7 fr. 50
— **L'Ame dans les phénomènes de conscience.** 1 vol. in-18. 3 fr. 50
DUBOST (Antonin). **Des conditions de gouvernement en France.** 1 vol. in-8. 7 fr. 50
DUBUC (P.). * **Essai sur la méthode en métaphysique.** 1 vol. in-8. 5 fr.
DUFAY. **Etudes sur la destinée.** 1 vol. in-18. 3 fr.

DUNAN. **Sur les formes à priori de la sensibilité.** 1 vol. in-8. 5 fr.
— **Les Arguments de Zénon d'Élée contre le mouvement.** 1 br. in-8. 1 fr. 50
DURAND-DÉSORMEAUX. **Réflexions et Pensées.** In-8. 2 fr. 50
— **Études philosophiques**, l'action, la connaissance. 2 vol. in-8. 15 fr.
DUTASTA. **Le Capitaine Vallé.** 1 vol. in-18. 3 fr. 50
DUVAL-JOUVE. **Traité de logique.** 1 vol. in-8. 6 fr.
DUVERGIER DE HAURANNE (Mme E.). **Histoire populaire de la Révolution française.** 1 vol. in-18. 3e édit. 3 fr. 50
— **Éléments de science sociale.** 1 vol. in-18. 4e édit. 3 fr. 50
ESCANDE. **Hoche en Irlande** (1795-1798). 1 vol. in-18. 3 fr. 50
ESPINAS. **Du Sommeil provoqué chez les hystériques.** Br. in-8. 1 fr. (Voy. p. 2 et 4.)
FABRE (Joseph). **Histoire de la philosophie.** Première partie : Antiquité et moyen âge. 1 vol. in-12. 3 fr. 50
FAU. **Anatomie des formes du corps humain**, à l'usage des peintres et des sculpteurs. 1 atlas de 25 planches avec texte. 2e édition. Prix, figures noires, 15 fr. ; fig. coloriées. 30 fr.
FAUCONNIER. **Protection et libre-échange.** In-8. 2 fr. — **La Morale et la religion dans l'enseignement.** 75 c. — **L'Or et l'argent.** In-8. 2 fr. 50
FEDERICI. **Les Lois du progrès.** 2 vol. in-8. Chacun. 6 fr.
FERRIÈRE (Em.). **Les Apôtres**, essai d'histoire religieuse. 1 vol. in-12. 4 fr. 50
— **L'Ame est la fonction du cerveau.** 2 volumes in-18. 7 fr.
— **Le Paganisme des Hébreux jusqu'à la captivité de Babylone.** 1 vol. in-18. 3 fr 50.
— **La Matière et l'énergie.** 1 vol. in-18. 4 fr. 50
— **L'Ame et la vie.** 1 vol. in-18. 4 fr. 50
— **Les Erreurs scientifiques de la Bible.** 1 vol. in-18. 1891. 3 fr. 50
— **Les Mythes de la Bible.** 1 vol. in-18. 1893. 3 fr. 50 (Voy. p. 32.)
FERRON (de). **Institutions municipales et provinciales** dans les différents États de l'Europe. Comparaison. Réformes. 1 vol. in-8. 8 fr.
— **Théorie du progrès.** 2 vol. in-18. 7 fr.
— **De la Division du pouvoir législ. en deux Chambres.** In-8. 8 fr.
FLOURNOY. **Des phénomènes de synopsie** *(audition colorée)*. 1 vol. in-8. 1893. 6 fr.
FOX (W.-J.). **Des Idées religieuses.** In-8. 3 fr.
GASTINEAU. **Voltaire en exil.** 1 vol. in-18. 3 fr.
GAYTE (Claude). **Essai sur la croyance.** 1 vol. in-8. 3 fr.
GOBLET D'ALVIELLA. **L'Idée de Dieu**, d'après l'anthr. et l'histoire. In-8. 6 f.
GOURD. **Le Phénomène.** 1 vol. in-8. 7 fr. 50
GRASSERIE (R. de la). **De la classification objective et subjective des arts, de la littérature et des sciences.** 1 vol. in-8. 5 fr.
GREEF (Guillaume de). **Introduction à la Sociologie.** 2 vol. in-8. Chacun. 6 fr. (Voy. p. 2.)
GRESLAND. **Le Génie de l'homme**, libre philosophie. Gr. in-8. 7 fr.
GRIMAUX (Ed.). **Lavoisier** (1748-1794), d'après sa correspondance et divers documents inédits. 1 vol. gr. in-8 avec gravures. 1888. 15 fr.
GRIVEAU (M.). **Les Éléments du beau.** Préface de M. SULLY-PRUDHOMME. In-18, avec 60 fig. 1893. 4 fr. 50
GUILLAUME (de Moissey). **Traité des sensations.** 2 vol. in-8. 12 fr.
GUILLY. **La Nature et la Morale.** 1 vol. in-18. 2e édit. 2 fr. 50
GUYAU. **Vers d'un philosophe.** In-18. 3 fr. 50 (Voy. p. 2, 5, 7 et 10.)
HAYEM (Armand). **L'Être social.** 1 vol. in-18. 2e édit. 2 fr. 50
HENRY (Ch.). **Lois générales des réactions psycho-motrices.** In-8. 2 fr.
— **Cercle chromatique**, avec introduction sur la *théorie générale de la dynamogénie*, grand in-folio cartonné. 40 fr.

HENRY (Ch.). **Rapporteur esthétique** *avec notice sur ses applications à l'art industriel, à l'histoire de l'art, à la méthode graphique.* 20 fr.
HERZEN. **Récits et Nouvelles.** In-18. 3 fr. 50 — **De l'autre rive.** In-18. 3 fr. 50. — **Lettres de France et d'Italie.** In-18. 3 fr. 50
HIRTH (G.). **La Vue plastique, fonction de l'écorce cérébrale.** In-8. Trad. de l'allem. par L. Arréat, avec grav. et 34 pl. 8 fr. (Voy. p. 5.)
HUXLEY. **La Physiographie,** introduction à l'étude de la nature, traduit et adapté par M. G. Lamy. 1 vol. in-8. 2e éd., avec fig. 8 fr. (Voy. p. 5 et 32.)
ISSAURAT. **Moments perdus de Pierre-Jean.** 1 vol. in-18. 3 fr.
— **Les Alarmes d'un père de famille.** In-8. 1 fr.
JANET (Paul). **Le Médiateur plastique de Cudworth.** 1 vol. in-8. 1 fr. (Voy. p. 3, 5, 7, 8, 9 et 11.)
JEANMAIRE. **La Personnalité dans la psychologie moderne.** In-8. 5 fr.
JOIRE. **La Population, richesse nationale; le Travail, richesse du peuple.** 1 vol. in-8. 5 fr.
JOYAU. **De l'Invention dans les arts et dans les sciences.** 1 v. in-8. 5 fr.
— **Essai sur la liberté morale.** 1 vol. in-18. 3 fr. 50
— **La Théorie de la grâce et la liberté morale de l'homme.** 1 vol. in-8. 2 fr. 50
JOZON (Paul). **De l'Écriture phonétique.** In-18. 3 fr. 50
KINGSFORD (A.) et MAITLAND (E.). **La Voie parfaite ou le Christ ésotérique,** précédé d'une préface d'Edouard Schuré. 1 vol. in-8. 1892. 6 fr.
KOVALEVSKY. **L'Ivrognerie,** ses causes, son traitement. 1 v. in-18. 1 fr. 50
KOVALEVSKI (M.). **Tableau des origines et de l'évolution de la famille et de la propriété.** 1 vol. in-8. 1890. 4 fr.
LABORDE. **Les Hommes et les Actes de l'insurrection de Paris** devant la psychologie morbide. 1 vol. in-18. 2 fr. 50
LACOMBE. **Mes droits.** 1 vol. in-12. 2 fr. 50
LAGGROND. **L'Univers, la force et la vie.** 1 vol. in-8. 2 fr. 50
LA LANDELLE (de). **Alphabet phonétique.** In-18. 2 fr. 50
LANGLOIS. **L'Homme et la Révolution.** 2 vol. in-18. 7 fr.
LAUSSEDAT. **La Suisse.** Études méd. et sociales. In-18. 3 fr. 50
LAVELEYE (Em. de). **De l'avenir des peuples catholiques.** In-8. 25 c.
— **Lettres sur l'Italie** (1878-1879). In-18. 3 fr. 50
— **L'Afrique centrale.** 1 vol. in-12. 3 fr.
— **La Péninsule des Balkans.** 2e édit. 2 vol. in-12. 1888. 10 fr.
— **La Monnaie et le bimétallisme international.** 1 vol. in-18. 2e édition. 1891. 3 fr. 50
— **Essais et Études.** Première série (1861-1875). 1 vol. in-8. 1894. 7 fr. 50 (Voy. p. 5 et 13.)
LEDRU-ROLLIN. **Discours politiques et écrits divers.** 2 vol. in-8. 12 fr.
LEGOYT. **Le Suicide.** 1 vol. in-8. 8 fr.
LEMER (Julien). **Dossier des jésuites et des libertés de l'Église gallicane.** 1 vol. in-18. 3 fr. 50
LOURDEAU. **Le Sénat et la Magistrature dans la démocratie française.** 1 vol. in-18. 3 fr. 50
La Lutte contre l'abus du tabac. In-16, cart. à l'angl. 3 fr 30
MAGY. **De la Science et de la nature.** 1 vol. in-8. 6 fr.
MAINDRON (Ernest). **L'Académie des sciences** (Histoire de l'Académie; fondation de l'Institut national; Bonaparte, membre de l'Institut). 1 beau vol. in-8 cavalier, avec 53 gravures dans le texte, portraits, plans, etc. 8 planches hors texte et 2 autographes. 12 fr.
MALON (Benoît). **Le Socialisme intégral.**
Première partie : *Histoire des théories et tendances générales.* 1 volume grand in-8, avec portrait de l'auteur. 2e éd. 1892. 6 fr.
Deuxième partie : *Des réformes possibles et des moyens pratiques* 1 vol. grand in-8. 1892. 6 fr.
— **Précis théorique, historique et pratique de socialisme** (lundis socialistes). 1 vol. in-12. 1892. 3 fr. 50

MARAIS. **Garibaldi et l'armée des Vosges.** In-18. 1 fr. 50
MARSAUCHE (L.). **La Confédération helvétique d'après la constitution**, préface de M. Frédéric Passy. 1 vol. in-18. 1891. 3 fr. 50
MASSERON (I.). **Danger et nécessité du socialisme.** In-18. 3 fr. 50
MATHIEU (H.). **Un peu de philosophie naturaliste.** In-18. 2 fr. 50
MAURICE (Fernand). **La Politique extérieure de la République française.** 1 vol. in-12. 3 fr. 50
MENIÈRE. **Cicéron médecin.** 1 vol. in-18. 4 fr. 50
— **Les Consultations de Mme de Sévigné.** 1 vol. in-8. 3 fr.
MICHAUT (N.). **De l'Imagination.** 1 vol. in-8. 5 fr.
MILSAND. **Les Études classiques.** 1 vol. in-18. 3 fr. 50
— **Le Code et la Liberté.** In-8. 2 fr. (Voy. p. 3.)
MORIN (Miron). **Essais de critique religieuse.** 1 fort vol. in-8. 5 fr.
MORIN (Frédéric). **Politique et philosophie.** 1 v. in-18. 3 fr. 50 (V. p. 32.)
NETTER (A.) **La Parole intérieure et l'âme.** 1 vol. in-18. 2 fr. 50
NIVELET. **Loisirs de la vieillesse.** 1 vol. in-12. 3 fr.
— **Gall et sa doctrine.** 1 vol. in-8. 1890. 5 fr.
— **Miscellanées littéraires et scientifiques.** 1 vol. in-18. 1893. 2 fr.
NIZET. **L'Hypnotisme**, étude critique. 1 vol. in-12. 1892. 2 fr. 50
NOEL (E.). **Mémoires d'un imbécile**, préface de *Littré*. In-18. 3e éd. 3 fr. 50
NOTOVITCH. **La Liberté de la volonté.** In-18. 3 fr. 50
NOVICOW. **La Politique internationale.** 1 vol. in-8. 7 fr. (Voy. p. 5.)
NYS (Ernest). **Les Théories politiques et le droit international.** 1 vol. in-8. 1891. 4 fr.
OLECHNOWICZ. **Histoire de la civilisation de l'humanité**, d'après la méthode brahmanique. 1 vol. in-12. 3 fr. 50
PARIS (le colonel). **Le Feu à Paris et en Amérique.** 1 v. in-18. 3 fr. 50
PARIS (comte de). **Les Associations ouvrières en Angleterre** (Trades-unions). 1 vol. in-18. 7e édit. 1 fr. — Édition sur papier fort. 2 fr. 50
PAULHAN (Fr.). **Le Nouveau mysticisme.** 1 vol in-18. 1891. 2 fr. 50 (Voy. p. 3, 5 et 32.)
PELLETAN (Eugène). **La Naissance d'une ville** (Royan). In-18. 1 fr. 40
— * **Jarousseau, le pasteur du désert.** 1 vol. in-18. 2 fr.
— * **Un Roi philosophe : Frédéric le Grand.** In-18. 3 fr. 50
— **Droits de l'homme.** 1 vol. in-12. 3 fr. 50
— **Profession de foi du XIXe siècle.** In-12. 3 fr. 50
PELLIS (F.). **La Philosophie de la mécanique.** 1 vol. in-8. 1888. 2 fr. 50
PÉNY (le major). **La France par rapport à l'Allemagne.** Étude de géographie militaire. 1 vol. in-8. 2e édit. 6 fr.
PÉRÈS (Jean). **Du Libre arbitre.** Grand in-8. 1891. 1 fr.
PEREZ (Bernard). **Thiery Tiedmann. — Mes deux chats.** In-12. 2 fr.
— **Jacotot et sa Méthode d'émancipation intellect.** In-18. 3 fr.
— **Dictionnaire abrégé de philosophie**, à l'usage des classes. 1893. 1 vol. in-12. 1 fr. 50 (Voy. p. 5.)
PERGAMENI (H.). **Histoire de la littérature française.** In-8. 9 fr.
PETROZ (P.). **L'Art et la Critique en France** depuis 1822. In-18. 3 fr. 50
— **Un Critique d'art au XIXe siècle.** In-18. 1 fr. 50
— **Esquisse d'une histoire de la peinture au Musée du Louvre.** 1 vol. in-8. 1890. 5 fr.
PHILBERT (Louis). **Le Rire.** In-8. (Cour. par l'Académie française.) 7 fr. 50
PIAT (Abbé C.). **L'Intellect actif ou Du rôle de l'activité mentale dans la formation des idées.** 1 vol. in-8. 4 fr.
PICARD (Ch.). **Sémites et Aryens** (1893). In-18. 1 fr. 50
PICAVET (F.). **L'Histoire de la philosophie**, ce qu'elle a été, ce qu'elle peut être. In-8. 2 fr.
— **La Mettrie et la critique allemande.** 1889. In-8. 1 fr. (Voy. p. 6, 8 et 11.)

POEY. **Le Positivisme.** 1 fort vol. in-12. 4 fr. 50
— **M. Littré et Auguste Comte.** 1 vol. in-18. 3 fr. 50
PORT (Célestin), de l'Institut. **La Légende de Cathelineau,** ses débuts, son brevet de généralissime, son élection, sa mort (mars-juillet 1793), avec nombreux documents inédits ou inconnus. 1 fort vol. in-8. 1893. 5 fr.
POULLET. **La Campagne de l'Est** (1870-1871). In-8, avec cartes. 7 fr.

QUINET (Edgar). **Œuvres complètes.** 30 volumes in-18. Chaque volume, 3 fr. 50. Chaque ouvrage se vend séparément :
*1. Génie des religions. 6e édition.
*2. Les Jésuites. — L'Ultramontanisme. 11e édition.
*3. Le Christianisme et la Révolution française. 6e édition.
*4-5. Les Révolutions d'Italie. 5e édition. 2 vol.
*6. Marnix de Sainte-Aldegonde. — Philosophie de l'Histoire de France. 4e édition.
*7. Les Roumains. — Allemagne et Italie. 3e édition.
8. Premiers travaux : Introduction à la Philosophie de l'histoire. — Essai sur Herder. — Examen de la Vie de Jésus. — Origine des dieux. — L'Église de Brou. 3e édition.
9. La Grèce moderne. — Histoire de la poésie. 3e édition.
*10. Mes Vacances en Espagne. 5e édition.
11. Ahasverus. — Tablettes du Juif errant. 5e édition.
12. Prométhée. — Les Esclaves. 4e édition.
13. Napoléon (poème). (*Épuisé.*)
14. L'Enseignement du peuple. — Œuvres politiques avant l'exil. 8e édition.
*15. Histoire de mes idées (Autobiographie). 4e édition.
*16-17. Merlin l'Enchanteur. 2e édition. 2 vol.
*18-19-20. La Révolution. 10e édition. 3 vol.
*21. Campagne de 1815. 7e édition.
22-23. La Création. 3e édition. 2 vol.
24. Le Livre de l'exilé. — La Révolution religieuse au XIXe siècle. — Œuvres politiques pendant l'exil. 2e édition.
25. Le Siège de Paris. — Œuvres politiques après l'exil. 2e édition.
26. La République. Conditions de régénération de la France. 2e édit.
*27. L'Esprit nouveau. 5e édition.
28. Le Génie grec. 1re édition.
*29-30. Correspondance. Lettres à sa mère. 1re édition. 2 vol.

RÉGAMEY (Guillaume). **Anatomie des formes du cheval,** à l'usage des peintres et des sculpteurs. 6 planches en chromolithographie, publiées sous la direction de FÉLIX RÉGAMEY, avec texte par le Dr KUHFF. 2 fr. 50
RENOUVIER (Ch.). * **Les Principes de la nature.** 2e édition, revue, corrigée et augmentée des *Essais de critique générale* (3e essai). 2 vol. in-12. 8 fr.
RIBERT (Léonce). * **Esprit de la Constitution** du 25 février 1875. 1 vol. in-18. 3 fr. 50
RIBOT (Paul). **Spiritualisme et Matérialisme.** 2e éd. 1 vol. in-8. 6 fr.
SOSNY (Ch. de). **La Méthode conscientielle.** 1 vol. in-8. 4 fr.
SALMON (Ph.). **Age de la pierre.** Division industr. de la période paléolith. quatern. et de la période néolith. In-8 avec 36 pl. 1892. 3 fr.
SANDERVAL (O. de). **De l'Absolu.** La loi de vie. 1 vol. in-8. 2e éd. 5 fr.
— **Kahel. Le Soudan français,** carnet de voyage. 1 vol. in-8 avec gravures dans le texte et 5 cartes. 8 fr.
SECRÉTAN (Ch.). **Études sociales.** 1889. 1 vol. in-18. 3 fr. 50
— **Les Droits de l'humanité.** 1 vol. in-18. 1891. 3 fr. 50
— **La Croyance et la civilisation.** 1 vol. in-18. 2e édit. 1891. 3 fr. 50
— **Mon Utopie.** 1 vol. in-18. 3 fr. 50
— **Le Principe de la morale.** 1 vol. in-8. 2e éd. 7 fr. 50
SERGUEYEFF. **Physiologie de la veille et du sommeil.** 2 volumes grand in-8. 1890. 20 fr.

SIÈREBOIS. **Psychologie réaliste.** 1876. 1 vol. in-18. 2 fr. 50

SOREL (Albert). **Le Traité de Paris du 20 novembre 1815.** In-8. 4 fr. 50

SOUFFRET (F.). **De la Disparité physique et mentale des races humaines** et de ses principes. 1 vol. gr. in-8. 5 fr.

SPIR (A.). **Esquisses de philosophie critique.** 1 vol. in-18. 2 fr. 50

STRADA (J.). **La loi de l'histoire.** Constitution scientifique de l'histoire. 1 vol. in-8. 1894. 5 fr.

STRAUS. **Les Origines de la forme républicaine du gouvernement dans les États-Unis d'Amérique.** 1 vol. in-18. 4 fr. 50

STUART MILL (J.). **La République de 1848 et ses détracteurs.** Préface de M. SADI CARNOT. In-18. 2ᵉ éd. 1 fr. (Voy. p. 3 et 6.)

TARDE. **Les Lois de l'imitation.** Étude sociologique. 1 vol. in-8. 1890. 6 fr. (Voy. p. 3.)

TÉNOT (Eugène). **Paris et ses fortifications** (1870-1880). 1 vol. in-8. 5 fr.

— **Les Frontières de la France** (1870-82-92). In-8. 2ᵉ éd. 9 fr.

TERQUEM (A.). **La Science romaine à l'époque d'Auguste.** Étude historique d'après Vitruve. 1 vol. gr. in-8. 3 fr.

THOMAS (J.). **Principes de philosophie morale.** 1 vol. in-8. 1889. 3 fr. 50

THOMAS (G.). **Michel-Ange poète et l'expression de l'amour platonique dans la poésie italienne du Moyen Âge et de la Renaissance.** 1 vol. in-8. 1891. 3 fr.

THULIÉ. **La Folie et la Loi.** 2ᵉ édit. 1 vol. in-8. 3 fr. 50

— **La Manie raisonnante du docteur Campagne.** In-8. 2 fr.

TIBERGHIEN. **Les Commandements de l'humanité.** 1 vol. in-18. 3 fr.

— **Enseignement et philosophie.** 1 vol. in-18. 4 fr.

— **Introduction à la philosophie.** 1 vol. in-18. 6 fr.

— **La Science de l'âme.** 1 vol. in-12. 3ᵉ édit. 6 fr.

— **Éléments de morale universelle.** In-12. 2 fr.

TISSANDIER. **Études de théodicée.** 1 vol. in-8. 4 fr.

TISSOT. **Principes de morale.** 1 vol. in-8. 6 fr. (Voy. KANT, p. 7.)

TRATCHEVSKY (E.). **France et Allemagne.** 1 vol. in-8. 3 fr.

VACHEROT. **La Science et la Métaphysique.** 3 vol. in-18. 10 fr. 50

— Voy. p. 4 et 6.

VALLIER. **De l'intention morale.** 1 vol. in-8. 3 fr. 50

VAN ENDE (U.). **Histoire naturelle de la croyance,** *première partie :* l'Animal. 1 vol. in-8. 5 fr.

VIGOUREUX (Ch.). **L'Avenir de l'Europe** au double point de vue de la politique de sentiment et de la politique d'intérêt. 1892. 1 vol. in-18. 3 fr. 50

VILLIAUMÉ. **La Politique moderne.** 1 vol. in-8. 6 fr.

VOITURON. **Le Libéralisme et les Idées religieuses.** In-12. 4 fr.

WEILL (Alexandre). **Le Pentateuque selon Moïse et le Pentateuque selon Esra.** 1 fort vol. in-8, contenant le volume suivant. 7 fr. 50

— **Vie, doctrine et gouvernement de Moïse.** 1 vol. in-8. 3 fr.

WEILL (Denis). **Le Droit d'association et le Droit de réunion** devant les chambres et les tribunaux. 1893. 1 vol. in-12. 3 fr. 50

WUARIN (L.). **Le Contribuable.** 1 vol. in-16. 3 fr. 50

X... **Tablettes de la vie.** 1 vol. gr. in-8. 1891. 3 fr.

YUNG (Eugène). **Henri IV écrivain.** 1 vol. in-8. 5 fr.

ZIESING (Th.). **Érasme ou Salignac.** Étude sur la lettre de François Rabelais. 1 brochure gr. in-8. 4 fr.

BIBLIOTHÈQUE UTILE

111 VOLUMES PARUS.

Le volume de 192 pages, broché, 60 centimes.

Cartonné à l'anglaise ou en cartonnage toile dorée, 1 fr.

Le titre de cette collection est justifié par les services qu'elle rend et la part pour laquelle elle contribue à l'instruction populaire.

Elle embrasse **l'histoire, la philosophie, le droit, les sciences, l'économie politique et les arts**, c'est-à-dire qu'elle traite toutes les questions qu'un homme instruit ne doit plus ignorer. Son esprit est essentiellement démocratique. La plupart de ses volumes sont adoptés pour les Bibliothèques par le *Ministère de l'instruction publique*, le *Ministère de la guerre*, la *Ville de Paris*, la *Ligue de l'enseignement*, etc.

HISTOIRE DE FRANCE

Les Mérovingiens, par Buchez.

Les Carlovingiens, par Buchez.

Les Luttes religieuses des premiers siècles, par J. Bastide. 4e édit.

Les Guerres de la Réforme, par J. Bastide. 4e édit.

La France au moyen âge, par F. Morin.

Jeanne d'Arc, par Fréd. Lock.

Décadence de la monarchie française, par Eug. Pelletan. 4e édit.

***La Révolution française**, par H. Carnot (2 volumes).

La Défense nationale en 1792, par P. Gaffarel.

Napoléon Ier, par Jules Barni.

***Histoire de la Restauration**, par Fréd. Lock. 3e édit.

***Histoire de Louis-Philippe**, par Edgar Zevort. 2e édit.

Mœurs et Institutions de la France, par P. Bondois. 2 volumes.

Léon Gambetta, par J. Reinach.

***Histoire de l'armée française**, par L. Bère.

***Histoire de la marine française**, par Alfr. Doneaud. 2e édit.

Histoire de la conquête de l'Algérie, par Quesnel.

Les Origines de la guerre de 1870, par Ch. de Larivière.

PAYS ÉTRANGERS

L'Espagne et le Portugal, par E. Raymond. 2e édition.

Histoire de l'Empire ottoman, par L. Collas. 2e édition.

***Les Révolutions d'Angleterre**, par Eug. Despois. 3e édition.

Histoire de la maison d'Autriche, par Ch. Rolland. 2e édition.

L'Europe contemporaine (1789-1879), par P. Bondois.

Histoire contemporaine de la Prusse, par Alfr. Doneaud.

Histoire contemporaine de l'Italie, par Félix Henneguy.

Histoire contemporaine de l'Angleterre, par A. Regnard.

HISTOIRE ANCIENNE

***La Grèce ancienne**, par L. Combes. 2e édition.

L'Asie occidentale et l'Égypte, par A. Ott. 2e édition.

L'Inde et la Chine, par A. Ott.

Histoire romaine, par Creighton.

L'Antiquité romaine, par Wilkins (avec gravures).

L'Antiquité grecque, par Mahaffy (avec gravures).

GÉOGRAPHIE

***Torrents, fleuves et canaux de la France**, par H. Blerzy.

Les Colonies anglaises, par H. Blerzy.

Les Iles du Pacifique, par le capitaine de vaisseau Jouan (avec 1 carte).

Les Peuples de l'Afrique et de l'Amérique, par Girard de Rialle.

Les Peuples de l'Asie et de l'Europe, par Girard de Rialle.

L'Indo-Chine française, p. Faque.

***Géographie physique**, par Geikie.

Continents et Océans, par Grove (avec figures).

***Les Frontières de la France**, par P. Gaffarel.

L'Afrique française, par A. Joyeux, avec une préface de M. de Lanessan.

COSMOGRAPHIE

Les Entretiens de Fontenelle sur la pluralité des mondes, mis au courant de la science par Boillot.

***Le Soleil et les Étoiles**, par le P. Secchi, Briot, Wolf et Delaunay. 2e édition (avec figures).

Les Phénomènes célestes, par Zurcher et Margollé.

A travers le ciel, par Amigues.

Origines et Fin des mondes, par Ch. Richard. 3e édition.

***Notions d'astronomie**, par L. Catalan, 4e édition (avec figures).

SCIENCES APPLIQUÉES

Le Génie de la science et de l'industrie, par B. Gastineau.

***Causeries sur la mécanique**, par Brothier. 2e édit.

Médecine populaire, par Turck.

La Médecine des accidents, par Broquère.

Les Maladies épidémiques (Hygiène et Prévention), par L. Monin.

Hygiène générale, par L. Cruveilhier. 6e édit.

Petit Dictionnaire des falsifications, par Dufour.

Les Mines de la France et de ses colonies, par P. Maigne.

Les Matières premières et leur emploi, par H. Genevoix.

Les Procédés industriels, du même.

La Machine à vapeur, par H. Gossin, avec figures.

La Photographie, par H. Gossin.

La Navigation aérienne, par G. Dallet, avec figures.

L'Agriculture française, par A. Larbalétrier, avec figures.

Les Chemins de fer, par G. Mayer, (avec figures.)

Les grands ports maritimes de commerce, par D. Bellet, (avec figures.)

SCIENCES PHYSIQUES ET NATURELLES

Télescope et Microscope, par Zurcher et Margollé.

***Les Phénomènes de l'atmosphère**, par Zurcher. 4e édit.

***Histoire de l'air**, par Albert Lévy.

Histoire de la terre, par Brothier.

Principaux faits de la chimie, par Samson. 5e édit.

Les Phénomènes de la mer, par E. Margollé. 5e édit.

***L'Homme préhistorique**, par Zaborowski. 2e édit.

Les mondes disparus, du même.

Les Grands Singes, du même.

Histoire de l'eau, par Bouant.

Introduction à l'étude des sciences physiques, par Morand. 5e édit.

Le Darwinisme, par E. Ferrière.

***Géologie**, par Geikie (avec fig.).

Les Migrations des animaux et le Pigeon voyageur, par Zaborowski.

Premières Notions sur les sciences, par Th. Huxley.

La Chasse et la Pêche des animaux marins, par Jouan.

Zoologie générale, par H. Beauregard (avec figures).

Botanique générale, par E. Gérardin (avec figures).

La vie dans les mers, par H. Coupin, avec gravures.

PHILOSOPHIE

La Vie éternelle, par Enfantin. 2e éd.

Voltaire et Rousseau, par Eug. Noel. 3e édit.

Histoire populaire de la philosophie, par L. Brothier. 3e édit.

***La Philosophie zoologique**, par Victor Meunier. 2e édit.

***L'Origine du langage**, par Zaborowski.

Physiologie de l'esprit, par Paulhan (avec figures).

L'Homme est-il libre? par Renard.

La Philosophie positive, par le docteur Robinet. 2e édit.

ENSEIGNEMENT. — ÉCONOMIE DOMESTIQUE

De l'Éducation, par H. Spencer.

La Statistique humaine de la France, par Jacques Bertillon.

Le Journal, par Hatin.

De l'Enseignement professionnel, par Corbon. 3e édit.

Les Délassements du travail, par Maurice Cristal. 2e édit.

Le Budget du foyer, par H. Leneveux

Paris municipal, par H. Leneveux.

Histoire du travail manuel en France, par H. Leneveux.

L'Art et les Artistes en France, par Laurent Pichat, sénateur. 4e édit.

Premiers principes des beaux-arts, par J. Collier (avec gravures).

Économie politique, par Stanley Jevons. 3e édit.

Le Patriotisme à l'école, par Jourdy, chef d'escadron d'artillerie.

Histoire du libre-échange en Angleterre, par Mongredien.

Économie rurale et agricole, par Petit.

La Richesse et le bonheur, par Ad. Coste.

Alcoolisme ou épargne, le dilemme social, par Ad. Coste.

DROIT

***La Loi civile en France**, par Morin. 3e édit.

La Justice criminelle en France, par G. Jourdan. 3e édit.

Imprimeries réunies, rue Mignon, 2, Paris. — 14747

BIBLIOTHÈQUE DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

125 volumes in-8°, brochés, à 5 fr., 7 fr. 50 et 10 fr.

Agassiz. — L'espèce et les classifications. 5 fr.
Stuart Mill. — Philosophie de Hamilton. 10 fr.
— Mes mémoires. 3e édition. 5 fr.
— Système de logique. 2 vol. 20 fr.
— Essais sur la religion. 2e édit. 5 fr.
Herbert Spencer. — Les premiers principes. 7e édition. 10 fr.
— Principes de psychologie. 2 vol. 20 fr.
— Principes de biologie. 2e édit. 2 vol. 20 fr.
— Principes de sociologie. 4 vol. 36 fr. 25
— Essais sur le progrès. 5e édit. 7 fr. 50
— Essais de politique. 3e édit. 7 fr. 50
— Essais scientifiques. 2e édit. 7 fr. 50
— De l'éducation physique, intellectuelle et morale. 9e édit. 5 fr.
— Introd. à la science sociale. 11e édit. 6 fr.
— Bases de la morale évolutionniste. 5e éd. 6 fr.
Collins. — Résumé de la philosophie de Herbert Spencer. 2e édit. 10 fr.
Auguste Laugel. — Les problèmes (de la nature, de la vie, de l'âme). 7 fr. 50
Émile Saigey. — Les sciences au XVIIIe siècle, la physique de Voltaire. 5 fr.
Paul Janet. — Causes finales. 3e éd. 10 fr.
— Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale. 3e édit. 2 vol. 20 fr.
— Victor Cousin et son œuvre. 3e édit. 7 fr. 50
Th. Ribot. — Hérédité psychologique. 7 fr. 50
— Psychologie anglaise contemporaine. 7 fr. 50
— La psychologie allemande contemporaine (école expér.). 4e édit. 7 fr. 50
Alf. Fouillée. — La liberté et le déterminisme. 2e édit. 7 fr. 50
— Critique des systèmes de morale contemporains. 7 fr. 50
— La morale, l'art et la religion, d'après M. Guyau. 3 fr. 75
— L'avenir de la métaphysique fondée sur l'expérience. 5 fr.
— L'évolutionnisme des idées-forces. 7 fr. 50
— Psychologie des idées-forces. 2 vol. 15 fr.
De Laveleye. — De la propriété et de ses formes primitives. 4e édit. 10 fr.
— Le gouvernement dans la démocratie. 2 vol. in-8°. 2e édit. 15 fr.
Bain. — La logique déductive et inductive. 3e édition. 2 vol. 20 fr.
— Les sens et l'intelligence. 2e édit. 10 fr.
— Les émotions et la volonté. 10 fr.
— L'esprit et le corps. 4e édit. 6 fr.
— La science de l'éducation. 6e édit. 6 fr.
Mat. Arnold. — La crise religieuse. 7 fr. 50
Flint. — La philosophie de l'histoire en France. 7 fr. 50
— La philosophie de l'histoire en Allemagne. 7 fr. 50
Liard. — Descartes. 5 fr.
— Science positive et métaphysique. 7 fr. 50
Guyau. — La morale anglaise contemporaine. 2e édit. 7 fr. 50
— Les problèmes de l'esthétique contemporaine. 2e édit. 5 fr.
— Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction. 5 fr.
— L'art au point de vue sociologique. 5 fr.
— Hérédité et éducation. 5 fr.
— L'irréligion de l'avenir. 7 fr. 50
Huxley. — Hume, vie, philosophie. 5 fr.
E. Naville. — La physique moderne. 5 fr.
E. Vacherot. — Philosophie critique. 7 fr. 50
— La religion. 7 fr. 50
H. Marion. — Solidarité morale. 5 fr.
Schopenhauer. — La sagesse dans la vie. 5e édit. 5 fr.
— De la quadruple racine du principe de la raison suffisante. 5 fr.
— Le monde comme volonté et comme représentation; 2e éd. 3 vol. chacun, 7 fr. 50
J. Barni. — Morale dans la démocratie. 5 fr.

Louis Buchner. — Nature et science. 7 fr. 50
James Sully. — Le pessimisme. 2e édit. 7 fr. 50
Louis Ferri. — La psychologie de l'association. 7 fr. 50
Maudsley. — Pathologie de l'esprit. 10 fr.
Ch. Richet. L'homme et l'intelligence. 10 fr.
Séailles. — Essai sur le génie dans l'art. 5 fr.
Preyer. — Éléments de physiologie. 5 fr.
— L'âme de l'Enfant. 10 fr.
Wundt. — Éléments de psychologie physiologique. 2 vol. avec fig. 20 fr.
A. Franck. — La philos. du droit civil. 5 fr.
E.-R. Clay. — L'alternative. 2e édit. 10 fr.
Bernard Pérez. — Les trois premières années de l'enfant. 5e édit. 5 fr.
— L'enfant de trois à sept ans. 3e édit. 5 fr.
— L'éducation morale dès le berceau. 2e éd. 5 fr.
— L'art et la poésie chez l'enfant. 5 fr.
— Le caractère (de l'enfant à l'homme). 5 fr.
Lombroso. — L'homme criminel. 10 fr.
Avec Atlas de 40 planches. 12 fr.
— L'homme de génie, avec 11 pl. 10 fr.
Lombroso et Laschi. — Le crime politique et les révolutions. 2 vol. 15 fr.
E. de Roberty. — L'ancienne et la nouvelle philosophie. 7 fr. 50
— La philosophie du siècle. 5 fr.
Fonsegrive. — Le libre arbitre. 10 fr.
G. Sergi. — Psychologie physiologique. 7 fr. 50
L. Carrau. — La philosophie religieuse en Angleterre, dep. Locke jusqu'à nos jours. 5 fr.
Piderit. — Mimique et physiognomonie. 5 fr.
Garofalo. — La criminologie. 3e édit. 7 fr. 50
G. Lyon. — L'idéalisme en Angleterre au XVIIIe siècle. 7 fr. 50
P. Souriau. — L'esthét. du mouvement. 5 fr.
— La suggestion dans l'art. 5 fr.
F. Paulhan. — L'activité mentale et les éléments de l'esprit. 10 fr.
— Les caractères. 1 vol. 5 fr.
Pierre Janet. — L'automatisme psychologique. 2e édit. 7 fr. 50
J. Barthélemy-Saint Hilaire. — La philosophie dans ses rapports avec la science et la religion. 5 fr.
H. Bergson. — Essai sur les données immédiates de la conscience. 3 fr.
Ricardou. — De l'idéal. 5 fr.
P. Sollier. — Psychologie de l'idiot et de l'imbécile. 5 fr.
Romanes. — L'évolution mentale chez l'homme. 7 fr. 50
Pillon. — L'année philosophique. Années 1890, 1891, 1892 et 1893, chacune 5 fr.
Picavet. — Les idéologues. 10 fr.
Gurney, Myers et Podmore. — Hallucinations télépathiques. 2e édit. 7 fr. 50
L. Proal. — Le Crime et la Peine. 2e éd. 10 fr.
Arréat. — Psychologie du peintre. 5 fr.
Jaurès. — Réalité du monde sensible. 7 fr. 50
Hirth. — Physiologie de l'art. 5 fr.
Bourdon. — L'expression des émotions et des tendances dans le langage. 7 fr. 50
Bourdeau. — Le problème de la mort. 5 fr.
Novicow. Luttes entre sociétés humaines. 10 fr.
Durkheim. — Division du travail social. 7 fr. 50
Maurice Blondel. — L'Action. 7 fr. 50
Delbos. — Le problème moral dans la philosophie de Spinoza. 10 fr.
J. Payot. — Éducation de la volonté. 3e éd. 5 fr.
Ch. Adam. — La philosophie en France (première moitié du XIXe siècle). 7 fr. 50
H. Oldenberg. — Le Bouddha. 7 fr. 50
Nordau (Max). — Dégénérescence. 2 vol. 17 fr. 50
G. Milhaud. — Cert. de logique. 3 fr. 75
Aubry. — La contagion du meurtre. 2e éd. 5 fr.
Godfernaux. — Le sentiment et la pensée. 5 fr.
Brunschvicg. — Spinoza. 3 fr. 75
Lévy-Bruhl. — Philosophie de Jacobi. 5 fr.

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD.



